HISTORIA DE NUESTRA IDEA DEL MUNDO

José Gaos

HISTORIA DE NUESTRA IDEA DEL MUNDO

JOSÉ GAOS

HISTORIA DE NUESTRA IDEA DEL MUNDO

EL COLEGIO DE MÉXICO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 1973

© 1973 El Colegio de México

Impreso en México

NOTA SOBRE ESTA EDICIÓN

José Gaos murió a los 70 años de edad, el 10 de junio de 1969, en plena labor. Terminaba la deliberación de un examen de doctorado que él presidía, y en el que se había discutido la tesis de uno de sus estudiantes. Quedó así suspendida una labor docente de casi cincuenta años, iniciada en España, y continuada en México desde 1938.

Buena parte de lo que Gaos hizo en esos años se percibe en la Bibliografía que ha publicado el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de México,[1] donde se consignan los trabajos realizados por él, los realizados bajo su dirección por alumnos suyos, y los dedicados a estudiar aspectos de su personalidad y de su obra, con todo lo cual puede completarse una imagen que aquí no queremos dar, ya que este libro tiene en sí la fuerza de un retrato del hombre en plena madurez.

Sobre el camino que recorrió Gaos hasta el momento de su plenitud hay un hermoso libro autobiográfico, las *Confesiones profesionales* [2] del maestro.

Pero queda mucho por hacer si es que a través de la obra queremos conocer a quien vivió entregado a la enseñanza y a la formación de muchos hombres y mujeres deseosos de realizarse en la vocación intelectual. En efecto, Gaos ha dejado gran cantidad de escritos inéditos. Datan los primeros de los cursos que impartió en universidades españolas, a los que suceden, prácticamente sin interrupción, los que escribió en México, su patria de "trasterrado". Miles de cuartillas llenas de letra apretada y clara son un desafío para la empresa editorial, pues no es poco el trabajo que hay que tomarse para seleccionar, acomodar y poner en forma de libro lo que Gaos escribió pensando más en la expresión oral que en la escrita.

Esa circunstancia de que Gaos pensara en un auditorio y no en un "lectorio" —como él solía decir— representa la mayor dificultad para la publicación de un curso de grandes dimensiones como el presente. Pero afortunadamente hay ya precedentes felices: aparte de algunos cursillos y conferencias, se han publicado dos de sus grandes cursos, uno en vida del autor, *De la filosofía* (curso de 1960),[3] y otro pós-

[1] *Bibliografía filosófica mexicana* (seguida de una bibliografía del Dr. José Gaos). UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas – Instituto de Investigaciones Filosóficas. Año II, núm. 2, 1971.

[2] México, Tezontle, 1958, 180 pp.

[3] México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962 (UNAM. Publicaciones de Diánoia, Centro de Estudios Filosóficos), 474 pp.

tumamente, *Del hombre* (curso de 1965),[4] cuya copia mecanográfica fue vista y aprobada por el propio Gaos, pese a lo cual costó no poco trabajo el llevarla hasta la forma de libro a quienes se encargaron de la edición.

Lo que pasaron los editores del curso *Del hombre* se acrecienta en el caso de esta gran *Historia de nuestra idea del mundo*, que es el mayor y más erudito de los cursos impartidos por Gaos en un período de tiempo razonable (pues sabemos por su propia confesión que llegó a planear y a desarrollar parcialmente cursos de historia de la filosofía para un lapso de veinte años). Las dificultades son mayores, tanto por la extensión material y temática como por la forma del manuscrito, lleno de anotaciones y advertencias para una refundición parcial o para cambios en el plan general por la incorporación de algunas lecciones.

Se trata, pues, de un manuscrito que el autor no preparó para la imprenta. Hacerlo en ausencia suya ha sido difícil, pero por fortuna el plan de la obra quedó claro cuando el autor agregó, en 1967, las lecciones faltantes y suprimió una parte abreviada que había utilizado en 1966 para finalizar rápidamente el curso con el año escolar. De esta parte abreviada sólo hemos utilizado una lección (la primera de la segunda parte del libro), pues completa el plan que se trazó el propio Gaos, al desarrollar íntegramente el curso en el año de 1967.

Estamos seguros de haber respetado la forma íntegra del programa de la *Historia de nuestra idea del mundo*. Sin embargo, hubo en la tarea de revisión y arreglo del manuscrito para la imprenta algún temor de no cumplir con la voluntad del autor, de la cual tuvimos conocimiento cuando ya iba muy avanzada la preparación del libro. En efecto, Gaos había dispuesto que sólo se publicara la segunda parte del curso; y, de hecho, esta segunda parte da muestras de especial esmero: es la única que incluye datos bibliográficos (incompletos, por desgracia) y algunas notas de referencia. Como la biblioteca de José Gaos, de donde procedían los libros citados, se dispersó poco tiempo después de su muerte, nos fue imposible completar los datos que él sólo dejaba someramente anotados. Pero también pensamos que ese escrúpulo formal no debía impedir indefinidamente la publicación del libro, tanto más cuanto que la bibliografía cubría las referencias que él apuntaba dentro del texto al dar el nombre de la obra que citaba. La primera parte no tenía aparato erudito. Hemos eliminado, pues, las referencias de la segunda parte para uniformarla con la primera. Dejamos, eso sí, todas las notas que el

[4] México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1970 (Publicaciones de Diánoia, Instituto de Investigaciones Filosóficas), 590 pp.

autor hizo para expresar alguna idea complementaria, y agregamos las aclaraciones que juzgamos necesarias, indicando que son notas del editor: "(N. E.)".

Nuestro escrúpulo frente al propósito de Gaos, en el sentido de que sólo se publicara la segunda parte, desapareció cuando advertimos las constantes referencias que en ella hace a las lecciones de la primera parte. La unidad del curso se encuentra en el profundo análisis de la idea medieval del mundo (tema de las lecciones 2, 3 y 4 de la primera parte) que sirve para explicar el cambio de la idea moderna y de la idea contemporánea y nuestra. Sin la base de la concepción medieval del mundo pierde sentido toda la bien lograda interpretación que dio Gaos a las épocas moderna y contemporánea.

Lo que el maestro tenía frente a la primera parte era simplemente un escrúpulo en cuanto a la forma, y no estaba bien que éste truncara un contenido que era tan claro. El libro se ha salvado de la preocupación del autor, quien, como todos los autores cuidadosos de la presentación de sus obras, veía más los problemas que las posibilidades de edición.

Queda, sin embargo, algo que no puede salvarse: la entonación, el impacto auditivo y hasta mimético en que Gaos era maestro. "Quien no lo oyó, lo perdió", afirma con mucha razón el más apasionado de sus críticos.[5] Como hemos dicho, Gaos preparaba sus cursos para ser leídos; así, subrayaba o indicaba con alguna señal a lápiz lo que le importaba destacar. Hemos conservado los corchetes que utilizaba en sus propios textos para dar ese sentido personal a lo que leía, y también los subrayados, separaciones en párrafos, etc., y en fin, todo aquello que hace sentido para la comunicación viva que Gaos supo lograr con su voz y su expresión mímica.

También hemos conservado una nota personal que en rigor no debiera aparecer en un libro, pero que tiene indudable valor como testimonio de su trabajo. Son las fechas que Gaos anotaba al terminar su jornada en la preparación de las lecciones, o cuando introducía algún agregado a lo ya escrito; también, aunque no siempre, la fecha en que las leía. Las fechas van en su lugar, entre paréntesis, tal como aparecen en el manuscrito. Son testimonio de lo continuo e intenso de su labor, y por eso vale la pena conservarlas en una edición póstuma, como la presente, que aparte de su sentido de utilidad, tiene el de un cariñoso homenaje.

[5] Emilio Uranga, "José Gaos: personalidad y confesión", *Cuadernos Americanos*. Año XXVIII, vol. CLXVI, 5 (septiembre-octubre, 1969), pp. 130-156. Este artículo, cuya segunda parte conoció Gaos en forma de manuscrito, es una crítica despiadada.

Sobran en esta obra las explicaciones sobre el método y la manera en que el discurso se fue desarrollando. Esa trama del tejido, lejos de ocultarse, se descubre desde la primera hasta la última lección, como podrá comprobarlo el lector cuidadoso. En todas ellas toma Gaos de manera clara las ideas (ideas en su sentido más amplio) que conforme a su vasta experiencia de hombre culto juzga representativas de la trama vivencial, consciente e inconsciente, de nuestros días. Pero además tiene el cuidado de entregar por separado a sus estudiantes su reflexión sobre aquellos principios metodológicos a los que podía reducirse lo que él enseñaba como maestro de historia de las ideas.[6] Aquí saldría sobrando la reproducción de esos principios, ya que el libro es bien explícito de su método, y lo es más aún respecto a las posibilidades que presenta la buena interpretación de textos como medio para el conocimiento del hombre.

Pero creemos que es útil traer a cuento uno de los puntos más importantes en la metodología de Gaos, un punto que define muy bien la manera como entendió su labor de historiador, y que puede guiarnos para percibir al hombre que él fue. En la Historia o historiografía de las ideas, decía Gaos, se persigue la comprensión de los hechos humanos, al igual que en cualquier otra historiografía. En este intento hay que preguntarse primero, frente a la expresión de las ideas, a *quién* han pertenecido o de *quién* son tales ideas, antes de preguntarse sobre el *qué* de las mismas. Ese *quién* creador y protagonista de las ideas, como viviente en una situación determinada, es el objetivo principal para la interpretación de los hechos en la historia de las ideas. Pues bien, igual razonamiento puede y debe aplicarse a Gaos, el "profesor de filosofía", como él se decía, cuya experiencia y vocación decidida lo habían llevado a la historia de las ideas como base necesaria para entender el sentido de su propia labor.

Sólo quisiéramos recordar esto al lector para que, con los ojos abiertos por el llamado del autor, pueda ver en él a un José Gaos que se oculta a veces tras de los muchos textos que nos enseña e interpreta, pero un José Gaos que no por oculto deja de estar ahí, enseñándolos y dando razón de por qué los enseña; y también, un José Gaos que se nos muestra como protagonista de las ideas de su tiempo y se exige la explicación histórica de sí mismo, llegando con esto a dar su propia idea del mundo, mostrándose en primer lugar como el *quién* de su idea. Al hacerlo, nos entrega algunos de los momentos más bellos del curso. Muestra de estos momentos son los párrafos admirables de la lección 13 de la segunda parte, "Tecnocracia y cibernética", y las últimas lecciones, donde muestra lo paradójico de una

[6] *Historia Mexicana*. Vol. XX, núm. 1 (julio-septiembre 1970), (77), pp. 160-165.

labor como la suya, empeñada en lograr una idea de un mundo como el contemporáneo y nuestro, en el que los hombres se dedican a *hacerlo* otro, con desdén evidente para la tarea de *pensarlo* como mundo. Llegar a esta situación ha implicado grandes conquistas y grandes pérdidas. Sólo el buen libro de historia puede alumbrar el camino recorrido, construyendo una recapitulación lúcida del quehacer humano. Y creemos que la *Historia de nuestra idea del mundo* ha logrado ese objetivo.

Sólo resta dejar constancia de nuestro agradecimiento a quienes han hecho posible la preparación del largo manuscrito. En primer lugar a las autoridades de El Colegio de México y a los familiares del maestro José Gaos, por su confianza, y al Dr. Fernando Salmerón por habernos permitido localizar en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de México la parte del manuscrito que faltaba. La copia mecanográfica fue realizada excelentemente por Ana Josefa Sánchez de Nualart. En el cotejo y revisión colaboraron Jorge Jufresa, Irene Vázquez Valle, Humberto Martínez, Cecilia Noriega de Lira. Frente a las dudas de organización de la copia para la imprenta nos fue útil el consejo de los profesores del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, así como el del Dr. Leopoldo Zea. Luis Muro Arias, de El Colegio, colaboró en la revisión de las pruebas de imprenta.

ANDRÉS LIRA

El Colegio de México, Junio de 1973

PRIMERA PARTE

De la idea medieval a la moderna

Lección 1

PRESENTACIÓN DEL CURSO

Es TRADICIÓN dedicar la primera lección de un curso a presentarlo. Tradición justificada. Por una doble razón. La presentación ofrece una posibilidad de tomarlo o dejarlo con mayor conocimiento de causa que el dado por el título y el programa —al menos a aquellos para quienes el curso no sea "obligatorio". Y para estos "forzados", y para quienes decidan libremente tomarlo, les brinda la presentación una guía, mapa o plano previo, que no les es menos útil, y hasta necesario, que a quienes van a emprender una visita, de museo o ciudad, una excursión o un viaje: de esto tiene algo mi curso.

Bien; pues, la mejor manera de presentar un curso es "explicar" el título y el programa.

El título de este curso empieza por la palabra *"historia"*, pero la explicación del título no puede empezar por la de esta palabra. Esta palabra es ambigua. En unos contextos significa la *realidad* histórica, los hechos o acontecimientos históricos, por ejemplo, los de la conquista de México. En otros contextos significa la *literatura* o la *ciencia* de la realidad histórica, por ejemplo, la obra de Bernal Díaz del Castillo. Es indispensable deshacer esta ambigüedad. Por escrito puede deshacerse escribiendo historia con inicial *minúscula* para designar la *realidad* histórica, y con inicial *mayúscula* para designar la *literatura* o *ciencia* de esta realidad. Pero oralmente tiene que deshacerse de otra manera, como diciendo "historia" para designar la *realidad* histórica, y diciendo "Historiografía" para designar la *literatura* o *ciencia* de esta realidad. La conquista de México sería parte de la historia. La obra de Bernal, obra de Historiografía. Deshecha así la ambigüedad, resulta que el título del curso puede seguir diciendo "historia" a condición de entender que el curso va a versar sobre nuestra idea del mundo como parte de la realidad histórica, como hecho o acontecimiento histórico ella misma. Pero también podría decir "Historiografía de nuestra idea del mundo", a condición de entender que el curso va a ser obra de Historiografía. En todo caso, la explicación de la primera palabra del título del curso, debe interrumpirse aquí. Porque si la Historiografía es esencialmente literatura o ciencia de la historia, o de una parte de ésta, la historia es esencialmente historia (19/6/66) * "de" — algo, y la explicación

* Para las fechas que aparecen en el texto véase nota introductoria.

de este algo es, por lo tanto, necesariamente previa. (En lo anterior se entraña una razón profunda, radical: el conocimiento, la explicación o comprensión *histórica* de lo que quiera que sea, presupone un conocimiento *actual* de ello, una comprensión o explicación del pasado por el presente: el presente es el suelo desde el cual, y únicamente desde el cual, podemos pasar o saltar al pasado — y al futuro.)

El algo "de" la historia de este curso es "nuestra idea del mundo".

El *nuestra* hace referencia a un "nosotros". "Nosotros" somos, ante todo, "los presentes". Pero los presentes somos — unos mexicanos de hoy — unos occidentales de hoy — unos occidentales modernos — unos seres humanos de siempre... Entre todo esto que somos, decide aquello que somos *como sujetos de nuestra idea del mundo*, precisamente esta nuestra idea del mundo.

Con la palabra "*idea*" pasa lo que con la palabra "Historia". Idea es, también esencialmente, idea "de" algo, y la explicación de este algo es, asimismo, necesariamente previa. El algo es, en este caso, el "mundo".

Nosotros, los presentes, tenemos, efectivamente, una idea del mundo. Y del mundo en los varios sentidos capitales que tiene esta palabra, "*mundo*": el mundo "natural", de la Tierra, los astros y los cielos, y de la vida sobre la Tierra, y de la materia...; y dentro de este mundo natural, el mundo "humano", de la Humanidad extendida sobre la superficie de la Tierra desde los orígenes del hombre, en la inmensa variedad sucesiva de sus grupos o sociedades, con sus miembros individuales, con sus respectivas intimidades — el "mundo" en el sentido de la palabra en la frase "los enemigos del alma son el mundo, el demonio y la carne"; pero, todavía el mundo "sobrenatural", o del "más allá", o de "la otra vida", o "el otro mundo", y no sólo para quienes crean en él, sino incluso para quienes en él no crean: porque una cosa es no tener *fe* en tal mundo y otra no tener *idea* de él...

Nosotros, los presentes, tenemos, pues, efectivamente, una *idea del mundo*.[1] Porque lo que de la Naturaleza, y la Humanidad, y el

[1] Y podemos estar seguros de que la tenemos no sólo en cuanto somos los presentes ni en cuanto somos mexicanos u occidentales de hoy, ni siquiera en cuanto occidentales modernos, sino pura y simplemente en cuanto seres humanos. Porque no habría ser humano sin su idea del mundo, tan rudimentaria o tan "evolucionada" como él mismo. Los más salvajes de los humanos no dejan de tener su idea del mundo natural que les es conocido, de su propio mundo humano y hasta de algún mundo más o menos sobrenatural. Quizá pueda decirse, incluso, que el tener una idea del mundo diferenciaría al hombre del animal, que no pasaría de tener una percepción del medio ambiente, con algunas imágenes *mnémicas* de él. ¿Qué sería, entonces, del hombre, si estuviese en tran-

otro mundo, tenemos, si no se queda solamente en una "imagen" tampoco llega a ser puramente una "concepción": es algo que se mantiene en una suspensión entre la imaginación y el pensamiento conceptual, para designar lo cual es muy propia la palabra "idea", que significando etimológicamente cosa visible, vista o visión, vino a ser sinónima de "concepto". Tal "idea del mundo" es lo que en la Edad Media se llamó "*Imago mundi*", y los alemanes llaman *Weltanschauung* (—raramente *Weltansicht*—), con término de buena fortuna internacional *Anschaung* (y *Ansicht*) hace(n) referencia al ver (mientras que cuando el alemán quiere hacerla exactamente al *concepto* del mundo tiene que decir *Welt*BEGRIFF—). En vez de "mundo", suele decirse "universo". Pero a mí, al menos, me parece preferible decir "mundo". "Universo" no abarca la totalidad de lo existente más ni mejor que "mundo" en la pluralidad de sentidos de éste; y "mundo" es más castizo, por más tradicional, como enseña la recordada expresión medieval, "*imago mundi*".

Naturalmente, tal "idea del mundo" no es una "idea *simple*" —y es posible que ni siquiera sea una "*simple* idea".

No es una "idea SIMPLE", porque es una idea "*de*" *ideas*, esto es, compuesta, y muy complicadamente, de muchas otras, aunque sólo fuese por la complejidad de su objeto: el mundo natural, humano, sobrenatural...

Y es posible que *ni siquiera* sea *una "simple idea"*: porque posible es que la idea del mundo, cualquier idea del mundo, también, pues, la nuestra, esté transida, y sea oriunda, de emociones y mociones o movimientos del ánimo... Las ideas parciales pueden ser dogmas de fe. (23/6/66.)

En todo caso, "nuestra" idea del mundo *no es exclusiva de nosotros*, los presentes. Ni siquiera de los mexicanos de hoy. Ni, aún, de los occidentales de hoy. Por ser propia y originaria de los *occidentales modernos*. Así, por ejemplo, de la idea del mundo de nosotros, los presentes, es parte, y muy principal, la idea *copernicana* del sistema solar...

También pasa *lo contrario*, en cierto sentido. De la idea del mundo de los occidentales modernos es parte, y también muy principal, la idea de la materia de la Física más reciente —pero ¿hasta qué punto es esta idea "nuestra", de los presentes...?

Y, en fin, es lo más probable, que ya simplemente los aquí presentes, no tengamos todos *exactamente la misma* idea del mundo; que por lo menos ideas *parciales* de la idea *total* del mundo de algunos o alguno de nosotros, *no sean las mismas*, sean, incluso, *las*

cc de dejar de tener una idea del mundo? (11/1/67.) En todo caso, es muy "propio" decir que del mundo tenemos una "idea".

contrarias, de ideas parciales de la idea total del mundo de otros u otro de nosotros. Pero ello no querría decir, forzosamente, que *todos* nosotros no tuviésemos una idea *común* del mundo, mientras no esté dicho que una idea *común* del mundo no puede constar de ideas parciales *antitéticas, antagónicas*, quizá relacionadas *dialécticamente*... (11/1/67.)

De todo lo cual, la *"historia" de nuestra idea del mundo*. Nuestra idea del mundo, tomémonos a nosotros mismos como nos tomemos, desde los presentes hasta como seres humanos, es una idea originada e integrada *históricamente*: sus ingredientes son de datas diversas; la idea integrada por unos está, incluso, en trance de desintegración de ellos y reintegración por otros; nuestra idea del mundo *no* es, en suma, una idea *estática*, sino una idea en movimiento histórico, que es un movimiento de mutación o mudanza, paulatino o repentino; o una idea *histórica* en este sentido. Y por lo mismo, la única manera de tratarla ya de conocerla, es el hacer la *Historiografía de ella*. Historiografía de la que es menester decir todo lo que a decir voy.

Lo primero, que la Historiografía de nuestra idea del mundo *no* es una parte de la *Historiografía de la Filosofía*. Por la sencilla razón de que la idea del mundo y la Filosofía en sentido riguroso no coinciden. No coinciden más que si se da a la "Filosofía" el sentido nada riguroso de idea del mundo precisamente. He dicho antes que todos los seres humanos tienen su idea del mundo. Y es un hecho histórico que la inmensa mayoría de la Humanidad, desde que existe sobre la Tierra, no ha tenido Filosofía en sentido riguroso. En este sentido, la Filosofía sería, a lo sumo, idea "razonada" del mundo. Pero la idea del mundo de la inmensa mayoría de la Humanidad ha sido y es una idea perfectamente "irracional" —no en ningún sentido *despectivo*, sino en un sentido puramente *descriptivo*: no fundada en razones, sino motivada por las potencias irracionales del hombre, los movimientos del ánimo que mentè antes. Lo que pasa es que precisamente *nuestra* idea del mundo, la de los occidentales modernos, es una idea característicamente "razonada" en buena parte, y en esta parte ha coincidido con la Filosofía en la parte en que ésta, a su vez, es idea razonada del mundo— que, veremos en el curso, no es lo único que ha sido ni quiere ser. O, en suma la historia de *nuestra* idea del mundo es en parte de la historia de la Filosofía.

Pero si la Historiografía de *la* idea del mundo no es parte de la Historiografía de la Filosofía, en cambio es evidentemente —y es lo segundo que decir de ella—, parte de la *Historiografía de las Ideas* —y esta Historiografía se encuentra en la actualidad hasta *negada*. En el prólogo de Ortega y Gasset a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier

hay un epígrafe que dice "No hay Historia de las ideas". Si así fuese, en este mismo momento se habría acabado este curso, con gran alivio de todos los presentes. Pero, por desgracia para este alivio, la cosa no es tan sencilla. Es bastante más complicada.

La negación de la Historiografía de las Ideas no es más que un epílogo de cierta negación *de las ideas mismas*. La historia de las ideas no sería simplemente la historia de tales o cuales ideas. Es también, y radicalmente, la *historia de la idea que se ha tenido de las ideas*. Porque de éstas no se ha tenido siempre la misma idea, es decir, no se ha pensado siempre lo mismo. Puede decirse que antes de Platón, si se pensaba, naturalmente, *con* ideas, no se pensaba *en* o *sobre* las ideas mismas, es decir, sobre lo que éstas *sean*. Y puede decirse que Platón "descubrió" las ideas, en el sentido de ser el primero que no sólo se dio cuenta, refleja, de su existencia, sino que se esforzó por dar cuenta, reflexivamente, de su esencia, naturaleza o índole, puesto y función en el seno de la totalidad de lo existente, como unos existentes, seres o entes que también ellas son, por *sui generis* que sean. Y puede decirse, en fin, que desde Platón hasta el mismísimo día de hoy, la historia de la idea de las ideas es la historia de una gigantomaquia entre *dos* ideas de las ideas, triunfante la una de la otra —alternativamente: lo que quizá sea indicio de no poderse decidir "racionalmente" la contienda... En todo caso, las dos ideas son, la una, la de que las ideas tienen una "sustancialidad" y "causalidad" incluso superlativa, esto es, que son la "sustancia" y la "causa" del resto de la totalidad de lo existente; la otra, la de que carecen por completo de tales sustancialidad y causalidad, no siendo, por el contrario, sino míseros "accidentes" y "efectos" de entidades más verdaderamente sustanciales y causales, entidades que irían desde las ya repetidamente mentadas o aludidas potencias irracionales de la psique humana, pasando por relaciones sociales como las de "producción", hasta la materia misma. Bien; pues, parte, y fundamentalísima, de *nuestra* idea del mundo es, como veremos en el curso, esta segunda idea de las ideas: la idea según la cual las ideas son el mero efecto de causas no "ideales", por lo pronto *antropológicas*, individuales o/y sociales, e históricas, por las cuales deben "explicarse" y "comprenderse" —inclusive, hay que explicitar, para ser consecuente, esta misma idea de las ideas...

Esta historia de la idea de las ideas permite explicar y comprender la negación de la Historiografía de las ideas. Ni siquiera Ortega quiere decir que no haya Historiografía de las ideas —en absoluto: pues ahí está ella en copiosa literatura o bibliografía. Lo que Ortega quiere decir es que no hay Historiografía de las ideas *solas*, o "abstractas" de la "concreta" realidad de lo humano todo, si no de lo

existente todo. Pero esto no es una peculiaridad de la Historiografía de las ideas. Es ley, cabe decir, de toda Historiografía "especial", sea política, social, económica, de la religión, la literatura o el arte. Estas Historiografías no son plena y propiamente Historiografías más que si, poniendo en el primer plano de su interés la política, sociedad, economía, religión, literatura o arte, tratan de comprender el sector de la cultura de su especialidad, explicándolo por el resto de los sectores de la cultura. O en esta fórmula: historia, aunque divisible en sectores culturales, es una; la Historiografía de ella es, correspondientemente, una, aunque las capacidades intelectuales del hombre le fuercen a historiarla *individualmente* por tales sectores, y aún por parcelas mucho menores.

Esta Historiografía "antropológica" de las ideas tiene un subido interés humano: aunque no sean las ideas las sustancias y causas del resto de lo existente, ni siquiera del resto de lo humano, solamente con que sean el espejo en que se refleja el resto de lo humano, en que de todo lo suyo, y de todo en general, toma conciencia el hombre, son de una importancia singular, superlativa, en el conocimiento de sí mismo que sigue teniendo, hoy mismo, para nosotros, los humanos, sin excepción de los presentes, la importancia, a su vez, que le reconoció el círculo de los Siete *Sabios* de donde salió la sentencia "conócete a ti mismo".[2] Pero dentro de la Historiografía de las Ideas en general, acaso no sea infundado conceder una importancia también singular y superlativa a la de la idea del mundo...

Pero necesito *continuar* aún explicando el *método* de la Historiografía de las Ideas y el programa del curso.

No la sola idea del mundo es "histórica". "Históricas", en algún sentido, son *todas* las ideas. Hasta las actuales. Por la peculiar manera de estar todas insertas en la historia. Las ideas no "existen", al menos para nosotros, los humanos, más que las "propias" y "actuales" en nuestras respectivas mentes individuales, y, las "ajenas" y "pasadas" en las "expresiones" que las "comunican" o en que "subsisten". Este concepto de subsistencia engloba incluso la comunicación a distancia mayor que la que está al alcance de la palabra oral, muda o auxiliada de aparatos: las ideas a que se esté dando expresión ahora mismo en otro lugar, por cercano que sea a éste, si no nos son comunicadas, ahora mismo en este lugar, por medio de algún aparato, nos serán comunicadas como *pasadas* y *como* las pasadas: por medio de una expresión escrita u otro de fijación y transporte de la expresión oral. Todo esto quiere decir en definitiva, que la Historiografía de las Ideas no es posible más que sobre la base de la expresión

[2] ¿Simientes o adultos? 5/7/66. [Nota del A.]

"material" —porque tal es— de las ideas. Pero tampoco esto es una peculiaridad de la Historiografía de las Ideas, sino un simple caso particular de ser las "fuentes" de toda Historiografía las documentales y monumentales de la clásica división de ellas.

Estas "fuentes" son todas "artísticas", si se entienden por "artes" las "útiles" y las "bellas", y se reconoce que la *expresión* verbal *escrita* es siempre obra de un *arte útil*, pudiendo ser a la vez obra de una de las *bellas artes*, la literatura. Esta expresión verbal escrita de las ideas sería, pues, "científica", cuando no fuese "literaria". Pero la expresión de las ideas no sería exclusivamente la verbal. Habría también una expresión *no verbal* de las ideas, expresión útil o bella, y ésta plástica u óptica, o musical o acústica: en los artefactos, en las obras de la arquitectura, escultura y pintura, y hasta en las de la música, se reconocen corrientemente expresiones de ideas... Y toda esta pluralidad de expresiones hay que tener en cuenta precisamente en la Historiografía de la idea del mundo, por la índole irracional de sus ingredientes a que hice referencia en momento anterior. Sin embargo, no se encuentran las mismas clases de expresiones dadas a todas las ideas del mundo, y las clases que se encuentran dadas a una y a otra son características diferenciales, no sólo de ellas, sino de sus sujetos colectivos. Así, de la idea medieval del mundo no se encuentra expresión científica *como* la que se encuentra en la nuestra (19/6/66). Los "cuerpos de expresiones", verbales, escritas, o plásticas, o musicales, o técnicas, que son los textos científicos y literarios, las obras de las artes plásticas y de la música, y los productos de la técnica, son cuerpos de "expresiones" en dos sentidos o direcciones: si no todos, algunos son expresión de "objetos", como los de las ciencias; y *todos* son expresión de sus "sujetos", es decir, de las ideas, los sentimientos, las voliciones de éstos, de los individuales y de los colectivos, de sus autores y del grupo o los grupos de que éstos sean miembros. Es por lo que, por ejemplo, en un texto científico o literario, puede leerse, y debe leerse, lo que diga no sólo "expresa" y "temáticamente" de un determinado "objeto", sino "incidental" o "tácita" o "implícitamente" de las "circunstancias" históricas por las que explicarlo y comprenderlo "antropológicamente", según lo antes expuesto. (18/6/66.)

Pero el curso no va a ocuparse con todos los cuerpos de expresiones de nuestra idea del mundo. No podría. En general, la Historiografía, ni siquiera tomada colectivamente, puede reproducir la historia en su integridad. En primer lugar, porque *la historia misma no es sólo conservación y memoria, sino otro tanto destrucción y olvido.* Y en segundo lugar, porque lo que conserva y recuerda se nos presenta con una *constitución* que podemos llamar figuradamente "oro-

gráfica"; como una cordillera en que se alzan a diversas alturas cimas sobre laderas y valles correlativamente de diversas "bajuras". Es una imagen para la diferente importancia histórica de los distintos hechos históricos. Así, no todas las ideas tienen la misma importancia histórica. Ni la tienen tampoco todos los cuerpos de expresiones de éstas. Hay el fenómeno histórico de las llamadas "obras maestras" —de la literatura, del arte, de la ciencia, de la Filosofía... En qué consista más propia y detalladamente esta constitución de la historia, es tema en que no puedo entrar ahora. Pero tampoco me hace falta. Aquí me basta indicar un par de cosas. Consiste en una diferencia jerárquica de "valor" que hace de la constitución figuradamente "orográfica" una *constitución* propiamente *"axiológica"*. Esta diferencia jerárquica de valor está en relación con el ser los cuerpos de expresiones, expresiones más o menos "esenciales" de aquello de que son expresiones: así, y como veremos ya desde la segunda lección, la catedral de Chartres, la *Suma Teológica* de Santo Tomás y la *Divina Comedia* son los cuerpos de expresiones más esenciales, o esenciales por excelencia de la idea medieval del mundo. Esta relación hace de la constitución de la historia una constitución "estética". Y la esencialidad y jerarquía axiológica toda de los cuerpos de expresiones, está en relación con lo que se llama "el sentido de la historia", y es el problema primigenio de la Filosofía de la Historia: si la historia, de la que puede decirse lo que Ortega dice de la vida humana, que "es una faena que se hace hacia adelante", marcha en el sentido de alguna meta, finalidad o fin, sea su marcha hacia ella progresiva o digresiva, o sigue una marcha que no lleva a ninguna parte.

El curso va a ocuparse, pues, exclusivamente con los cuerpos de expresiones relativamente más esenciales de la historia de nuestra idea del mundo. Con cuantos menos sea posible, mejor: a fin de ocuparse con cada uno de ellos lo mejor posible. Porque quisiera yo que el curso fuese, bajo el punto de vista didáctico, que debe ser tan dominante de todo curso como el del tema de cada curso, un curso de incitación a la lectura siquiera de alguna de las obras maestras de expresión escrita con que va a ocuparse. Siempre he pensado que el mayor o mejor servicio que un profesor puede prestar a sus alumnos, es el de interponerse entre ellos y las obras maestras de la cultura humana, no para cerrarles el trato directo con ellas, sino para abrírselo.

Explicado hasta aquí el título del curso y parte del programa, me queda por explicar aún más éste. Me limitaré ya a la muy general explicación siguiente.

Los orígenes "absolutos" de nuestra idea del mundo se remontan

a la Antigüedad clásica y bíblica. Pero de estos orígenes nos separa una peculiar solución de continuidad entre esa Antigüedad y nosotros representada por la Edad Media, y una correlativa continuidad entre la Edad Media y nosotros. Nuestra idea del mundo es, en la buena parte que puntualizará el curso, la idea que del mundo se ha hecho "la ciencia moderna", y ésta tiene, sin duda, su antecedente primigenio en la ciencia griega, pero en cuanto esta ciencia fue objeto del "Renacimiento", que no fue sólo de las letras y las artes, después de una muerte o amortecimiento prolongado a lo largo de la Edad Media. Y nuestra idea del mundo es en la (buena) parte asimismo que puntualizará también el curso, la idea cristiana del mundo, pero nuestro cristianismo dista mucho de ser el primitivo, por ser el de la Reforma y la Contrarreforma del cristianismo de la disolución de la Cristiandad medieval, que se interpone entre el cristianismo primitivo y el nuestro. (Nuestro Aristóteles es el renacido "auténtico" frente al escolástico.)

Aquí interviene una distinción que hay que hacer en nuestra relación de conocimiento con la historia. Aquellos de los presentes —con gran probabilidad la inmensa mayoría— que hayamos sido educados en el cristianismo, aunque hayamos dejado de ser cristianos practicantes, y hasta creyentes —y con esta salvedad, es lo más probable que seamos la mayoría de los presentes— sabemos lo que es creer en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo *por propia experiencia*; pero dudo mucho que haya entre los presentes uno solo que sepa por propia experiencia lo que sea creer en Zeus Pater. Si así de lo que fuese creer en Zeus Pater, sólo podemos saber *por medio de la ciencia* de la Historiografía. Ahora bien, hay una diferencia enorme entre saber de algo por propia experiencia vital y saber de algo por mero conocimiento intelectual. Esta diferencia traza una frontera importantísima dentro del conocimiento historiográfico: Jamás conoceremos por medio de la Historiografía, y por mucha que sea nuestra ciencia historiográfica, aquellas partes de la historia que ya no podemos conocer por propia experiencia, como podemos conocer aquellas otras que conozcamos por esta experiencia. Quizá pueda formularse la diferencia diciendo que "comprender", lo que se dice "comprender", no podemos más que las partes de la historia con las que nos une una continuidad de experiencia vital, como la que nos une con el cristianismo, pero ya no con la religión griega.

Por eso, si nuestra idea del mundo debe algo históricamente aún a la ciencia griega, y al cristianismo, nada le debe ya, en el mismo sentido, a la religión griega.

Y por todo lo que acabo de apuntar, nada más, va a empezar el

curso por la idea medieval del mundo, en cuya disolución tuvo sus orígenes la propiamente nuestra ya y aún.

Sólo que la historia se integra de sucesiones de hechos caracterizadas por estas dos notas: los hechos posteriores se inician en pleno seno de los anteriores, y éstos se acaban en pleno seno de los posteriores, y las sucesiones de unos y otros no son sincrónicas. Así, ciertos ingredientes de nuestra idea del mundo se iniciaron en plena vigencia de la medieval, mientras que ciertos ingredientes de la idea medieval del mundo perduran en la nuestra, y los distintos ingredientes de ésta no datan todos, ni mucho menos, de la Edad Media, sino de fechas de la Moderna, y de fechas distintas de ésta. Tales notas obligan a la Historiografía en general a los literales "vaivenes" que son bien sabidos en sus obras, y explican los que no podrá menos de dar el curso, según los insinúa ya el programa al lector competente y atento.

Esta compleja constitución de la historia es razón de una característica más de la Historiografía. Esta implica una Psicología y una Lógica. Ante todo, una Psicología de los sujetos individuales y colectivos de los hechos históricos; en nuestro caso, de las ideas —siquiera de las parciales de nuestra total idea del mundo. Pues bien, la Psicología individual ha reconocido hace mucho la complejidad, incluso contradictoria, de las almas individuales. Los autores de mala literatura, digamos de folletines o literatura rosa, siguen presentando personajes de una pieza; los buenos son puramente angelicales; los villanos, exclusivamente villanos. Pero los grandes literatos lo son, entre otras cosas, muy principalmente, por haber sabido presentar las almas de sus personajes en toda la complejidad efectiva de las reales almas humanas: en los malvados no deja de haber asomos de bondad; en los más buenos, defectos y mezquindades; y de muchos humanos es precisamente característico el debatirse toda su vida entre contrarios impulsos y propensiones. En los que han acabado por reconocer, también, e investigar principalmente la Psicología profunda entre la Psicología científica contemporánea. Pero la Psicología colectiva, o al menos la de los historiadores, no parece haber marchado al paso de la individual. Los historiadores suelen seguir haciéndose de los sujetos colectivos de los hechos históricos una idea simplista, que correspondería a la que se hacen de sus personajes los autores de la mala literatura. Suelen proceder como si pensasen, y pensando efectivamente, que, por ejemplo, en la edad del barroco todo ha de ser barroco, no sólo las artes plásticas, sino hasta la Filosofía y la mismísima Matemática. No parecen darse cuenta de que, ya *a priori*, es lo más probable que las "almas colectivas" sean muchísimo más complicadas que las más complicadas almas individuales; o

en todo caso, de que tales almas, o las edades históricas, u otras divisiones de la historia, o más propiamente, los sujetos históricos colectivos, presentan efectivamente los mayores desniveles y contrastes, según lo dicho antes de la antítesis o el antagonismo entre las ideas parciales de una misma idea total del mundo. (11/1/67.) En ninguna época de la historia es todo de la misma índole: los fundadores del mundo moderno, un Colón y un Copérnico, un Lutero y un Maquiavelo, un Bacon y un Descartes, están llenos de reliquias medievales. El historiador, en conclusión, no debe empeñarse en imponer a la realidad histórica uniformidades de expresión, de pensamiento, de estilo de vida, sino que debe estar predispuesto dócilmente a aplicar —la Lógica que es consecuencia de todo lo anterior y debe ser la de toda Historiografía: *no* la Lógica de la *generalización* y la *identificación*, sino la Lógica de la *diferenciación* hasta la *individuación*. Quizá respondiendo una tendencia primigenia de la mente humana, en todo caso la Filosofía ha tenido históricamente una notoria preferencia por la primera Lógica: ha tendido a identificar por generalización— y generalizando suficientemente puede identificarse *todo*, hasta lo al pronto más dispar, o que parecería más disparatado identificar: así, esta mesa, la catedral de Chartres, el teorema de Pitágoras, la virtud de la caridad, el concepto de un círculo cuadrado y Dios son todos "entes" o "existentes"; pero en cuanto meros entes existentes, han desaparecido todas las diferencias entre ellos que los hacen ser precisamente los *distintos*, los *diferentes*, los *dispares* entes o existentes que son. Por la vía, pues, de esta Lógica, se anula precisa y particularmente la historia: si todos los hombres somos iguales, o en cuanto todos los humanos somos ésto, humanos, un griego y un azteca son iguales, y no hay entre ellos las diferencias en que se sustentan o consisten justo las respectivas historias. La Lógica de la Historiografía debe ser, por tanto, la de la diferenciación hasta la individuación. Lo que importa historiográficamente son justo las diferencias entre griegos y aztecas —o las características de nuestra idea del mundo que la diferencian de las ideas *ajenas* de él, e incluso las características diferenciales de las distintas ideas parciales de nuestra idea total. Sólo que, si la Lógica de la generalización identificante ha tenido y tiene el predominio que ha tenido y tiene sobre la de la diferenciación individuante, acaso sea porque tan espontáneo y fácil como es asociar por notas comunes, tan poco espontáneo y difícil es disociar lo habitual, lo tradicionalmente asociado. Piénsese, por ejemplo, en el trabajo que costó disociar los conceptos asociados de "hecho psíquico" y "fenómeno de conciencia", para admitir el concepto, de lo ¡psíquico-inconsciente! Si la Lógica de la identificación responde a una tendencia primigenia de la mente hu-

mana, la de la evolución moderna de ésta parece ser la de la diferenciación. En suma, la que tratará de aplicar este curso. (4/7/66.)

Para terminar, unas indicaciones que llamaré "prácticas".

El ideal de la enseñanza es que los discentes tomen la parte más activa y mayor posible en la docencia; pero las características que no puede menos de tener este curso, fuerzan a reducir la realización de este ideal en él a un verdadero mínimo: a que aquellos de ustedes que quisieran hacer preguntas, observaciones, reparos, las hagan por escrito y me las entreguen, y yo las responderé, comentaré o replicaré a continuación de la clase siguiente, es decir, desde que finalice la lectura de la lección correspondiente a tal clase. Entre las preguntas pueden figurar las bibliográficas. Mejor que añadir al programa una bibliografía hecha "en abstracto" de aquellos a quienes pudiera servir, será hacer una a la medida de cada solicitud de ella.

A aquellos de ustedes que deban aprobar oficialmente el curso, les vendrán preocupando las pruebas de suficiencia. A mí me parece que las pruebas de suficiencia, en general, deben acercarse lo más posible a las formas del trabajo intelectual corrientes en la vida intelectual normal. Porque me parece que no se trata de averiguar o comprobar de qué sean capaces los estudiantes en las situaciones insólitas y funambulescas de los exámenes tradicionales, sino de qué sean capaces en situaciones lo más similares posibles a aquellas en las que trabajan habitualmente sus profesores o maestros, y en que deben acabar trabajando ellos mismos. En el presente caso, pienso que las pruebas de suficiencia pueden consistir en tres cosas:

las preguntas, observaciones y reparos que se hagan por escrito;

un escrito final en que el autor exponga con toda franqueza lo que le haya servido o no el curso, lo que le haya parecido, lo que le parezca que debiera hacer yo para que en una eventual repetición pueda servir más; en suma, una confesión personal y una crítica constructiva;

y en general: tradicionalmente, los exámenes, las pruebas de suficiencia, se han concebido como *demandas* hechas por los profesores a los alumnos; ¿por qué no invertir, concibiéndolos como *ofertas* hechas por los alumnos al profesor?... He aquí, mis jóvenes amigos, que tienen ustedes que aprobar este curso, mediante una prueba de *suficiencia*, que es decir también una prueba *suficiente*. Pues ¿por qué no me la ofrecen ustedes mismos? Tan variada como a cada uno de ustedes se le ocurra. Lo único de que tendrían que cuidarse es de que pueda resultarme realmente suficiente: ahí de su ojo estimativo... Podría ser suficiente hasta una sola frase —con tal, eso sí, de que fuese absolutamente genial. (19/6/66.)

Lección 2

LA IDEA MEDIEVAL DEL MUNDO SEGÚN LA CATEDRAL DE CHARTRES

NUESTRA idea del mundo tiene su orígenes, sin solución de continuidad, en la idea medieval del mundo. Por ésto debe, pues, empezar, y va a hacerlo, el curso.

De las tres grandes clases de expresiones posibles de las ideas, la medieval del mundo tiene las más esenciales, como quedará confirmado suficientemente en la verbal *"científica"* de la "suma", la verbal *literaria* de la *Divina Comedia* y la no verbal *"artística"* de la catedral.

La ciencia medieval es eminentemente la asumida y resumida precisamente en las "sumas", que son un *género* de obras, de las que la "maestra" *individual* es la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

Tratándose de señalar la obra maestra de la literatura medieval toda, no se encuentra en ésta ninguna obra con más títulos para ser señalada por tal que la *Divina Comedia:* ni la *Chanson de Roland,* ni el *Roman de la Rose,* ni el *Poema del Cid,* ni siquiera colectivamente el *Romancero* —que, por otra parte, pertenece a los últimos tiempos de la Edad Media, y no a los de plenitud de ésta, como la *Comedia*—, ni los *Nibelungos*... Y en efecto, no se encontraría expresada la idea medieval del mundo en ninguna de estas otras obras como se encuentra en la *Comedia.* Esta es, decididamente, el *individuo* sumo del *género* literario, "poema épico-didáctico", que es el más adaptado a la expresión de ideas del mundo.

Finalmente, de las bellas artes sobresale en la Edad Media la arquitectura, y precisamente por las catedrales góticas, sobre la escultura, por lo demás incorporada a ellas, la pintura, incorporada también a ellas en la de los vitrales, y la música. Pues, del *género* arquitectónico que son las catedrales góticas, es el individuo arquetípico la de Chartres, según las autoridades que serán citadas más adelante.

Se trata, por tanto, de puntualizar lo más cabalmente posible, la idea del mundo de que es expresión cada una de las tres obras, incluyendo la circunstancia explicativa, según las indicaciones de la presentación del curso.

Pero las tres obras se ordenan cronológicamente así:
la catedral de Chartres se edificó de 1195 a 1240;

su *Suma Teológica* la redactó Santo Tomás, lo más probablemente —dejándola inconclusa— entre 1266 y 1273;

su *Comedia* la compuso Dante, también lo más probablemente, entre 1314 y 1320.

Por razón de este orden cronológico, en él vamos a ocuparnos con las obras.

Empecemos, pues, por imaginar que visitamos, por primera vez o una vez más, la catedral de Chartres.

La afrontamos por la que llamaríamos la fachada principal, si forasteros y profanos no supiésemos que se la llama vulgarmente fachada del Portal Real, y técnicamente fachada occidental. Si en el jardincillo delantero nos situamos frente por frente de la línea vertical media de la fachada, vemos el triple portal, bajo el triple vitral, bajo el gran rosetón..., entre las dos torres, tan asimétricas...

Si nos acercamos, distinguimos, adosadas a las columnas de las bases, 16 estatuas de los *antepasados de Jesucristo*; y rematando las mismas columnas, capiteles representativos de momentos capitales, finales, de *la vida* del mismo *Jesucristo:* la entrada en Jerusalén, el prendimiento en el huerto de Getsemaní, la última Cena...

Si de los capiteles levantamos la vista a los arcos, vemos, en tres del portal central, adosadas sendas estatuas representativas de *los 24 ancianos del Apocalipsis*, que contemplan la escena del tímpano a la que rodean: *Cristo en Majestad*, según el Apocalipsis, rodeado de los *cuatro animales* simbólicos *de los Evangelios*; en el dintel están sentados *los apóstoles.*

Volviendo la vista a los arcos, tímpanos y dinteles de los portales laterales, vemos, a la izquierda, en dos arcos, esculturas representativas de *los signos del Zodíaco* y *las ocupaciones del mes*; en el tímpano, la *Ascensión*; en los dinteles, cuatro ángeles que la anuncian a los apóstoles sentados; a la derecha, en dos arcos, esculturas representativas de *las 7 artes liberales* y de sendos *personajes eminentes* en ellas —como Aristóteles en la Dialéctica, Cicerón en la Retórica, Euclides en la Geometría y Tolomeo en la Astronomía— más un *coro de ángeles* turiferarios que adoran la escena del tímpano a la que rodean, a saber, *la Virgen* en Majestad con *el Niño Jesús* y dos grandes *ángeles* en actitud de adoración; por último, en los dinteles, escenas de la *vida de la Virgen:* Anunciación, nacimiento de Jesús, presentación en el templo...

La vista se alza ahora hacia los vitrales y la roseta, pero lo representado en ellos será mejor parte de la vista del interior de la catedral, por lo que seguiremos dando a ésta, vuelta por fuera, hacia la izquierda, o sea, la fachada norte, o "de la Virgen", con su triple portal de profundas arcadas. Enumero rápidamente, simplemente:

Adosadas a las columnas de las bases, 30 estatuas: de *reyes y reinas de Judea, patriarcas y profetas* que anuncian la venida de Cristo, con sus vidas o sus palabras respectivamente; y *Balaam* sobre su burra, la reina de *Saba* con su negro visitando a *Salomón* con su bufón, Jesús de *Sirach, Judith* con su perro, *José y la mujer de Putifar.*

En los capiteles de las columnas, 8 bajorrelieves representativos de la *agricultura, metalurgia, medicina, arquitectura, música, pintura, filosofía y magia,* o, como podría resumirse, *artes y oficios.*

En 21 arcos, estatuillas y bajorrelieves de:

14 beatitudes del alma, desde la belleza y la libertad hasta la seguridad y la ciencia;

La vida activa y la contemplativa;

12 reinas, sendos símbolos de los *frutos del Espíritu Santo y virtudes de la Virgen;*

las 3 virtudes teologales y a *más la humildad,* para simetría con *los 4 cardinales,* y *los vicios contrarios;*

las vírgenes locas y las sabias;

unos ángeles ceroferarios;

el Creador;

los siete días de la creación;

la caída del hombre;

profetas, árbol de Jessé, ángeles del reino de María, signos del Zodíaco y ocupaciones del mes (por segunda vez, pues) e *historias de Gedeón, Tobías, Sansón, Esther y Judith.*

En los tímpanos y dinteles, de izquierda a derecha:

Navidad, Anuncio a los pastores, Adoración de los Magos;

Coronación de la Virgen y Asunción;

María en brazos de Santa Ana;

las pruebas de Job y el juicio de Salomón.

Con los vitrales y la roseta haremos lo mismo que con los de la fachada occidental, y nos apresuramos a dirigirnos a enfrentarnos con el portal de la fachada sur o "del Señor", también triple y de arcadas profundas, donde enumero:

Adosadas a las columnas de las bases, 28 estatuas de:

8 *mártires,* como San Esteban, San Lorenzo...;

12 *apóstoles;*

y 8 *confesores,* como San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio el Grande;

y en dos pilares cuadrados en los extremos exteriores,

24 *escenas de martirios* y 24 de las *vidas de los confesores,* a cambio, puede decirse, de las esculturas que no llevan los capiteles.

En 16 arcos:

5 *mártires* en el cielo;

las 14 *beatitudes* del alma por segunda vez;

resurrección de los muertos y *coros de ángeles asistentes al Juicio Final* del tímpano;

grupos de *santos, confesores, obispos y monjes.*

En tímpanos y dinteles:

del centro: *Cristo Juez* entre la Virgen y San Juan y al centro San Miguel Arcángel con la balanza en que pesa las almas de los hombres, de las que las condenadas son conducidas al *infierno* por diablos y las de los justos por ángeles al *seno de Abraham*;

de la izquierda: *Cristo, rey de los mártires y martirio de San Esteban*;

de la derecha: *Cristo, rey de los confesores* y escenas de las *vidas de San Martín y San Nicolás.*

Hay, además, un entrepaño con *Cristo enseñando* y los pilares centrales exteriores con los 24 ancianos del Apocalipsis y 12 virtudes y 12 vicios, todos por segunda vez.

Con vitrales y roseta de esta fachada hacemos lo mismo que con las de las otras: apresurarnos ya a entrar en la catedral, para verla por dentro y verlos a ellos. (20/6/66.)

Recorremos el crucero, dándonos de la forma de la planta la cuenta perfecta que por fuera nos habíamos dado menos que a medias, según advertimos ahora, y haciendo un esfuerzo por sustraernos a la magia del ambiente poco propicio a la observación analítica, creada precisamente por los vitrales y rosetones, emprendemos el inventario de éstos.

Empezamos por los de la fachada del Portal Real. En el del centro se trasparentan, de abajo a arriba, y de izquierda a derecha, en uno o varios de los alternos cuadrados y círculos, la *Anunciación*, la *Visitación*, la *Natividad*, la historia de los *Reyes Magos*, la *Purificación*, la matanza de los *Inocentes*, la *huída a Egipto*, el *regreso* de la Sagrada Familia a *Nazaret*, el *bautismo de Jesús*, la *entrada* de éste *en Jerusalén* y la *Virgen en Majestad* con el Niño Jesús y dos ángeles en adoración de ellos con *el sol y la luna* respectivamente encima.

Elevando la vista al rosetón, nos encontramos frente al Juicio Final, frente al que ya nos habíamos encontrado en el tímpano central de la fachada sur.

Oblicuando la vista al vitral de la derecha, y recorriendo sus círculos otra vez de abajo a arriba y de izquierda a derecha, podemos reconocer la Transfiguración, la última Cena, la traición de Judas, la Flagelación, el Crucificado, el Descendimiento, el Entierro y las más notables apariciones del Resucitado que siguieron a la Resurrección.

Y volviendo la vista al vitral de la izquierda, se alza ante ella el

árbol de Jessé, desde éste, dormido en el cuadrado inferior, hasta el Salvador mismo, y flanqueándolo, 7 segmentos de círculo por lado con 14 profetas. Y caemos en la cuenta de que de este vitral al del centro y al de la derecha se desarrolla la profecía y genealogía de Jesucristo, la vida de éste desde la Natividad hasta la entrada en Jerusalén, y su Pasión, Muerte y Resurrección.

En los 5 vitrales 4 dobles de superior e inferior, de la fachada Norte o "de la Virgen", están la Virgen niña en brazos de Santa Ana y David y Saúl, Melquisedec y Nabucodonosor, Salomón y Jeroboam, Aarón y el Faraón precipitado en el Mar Rojo, y en el rosetón, la Virgen santificada por el Espíritu Santo, honrada por los ángeles y rodeada por los reyes de Judea antepasados suyos y los profetas de la venida de su Hijo.

Por último, en los otros 5 vitrales de la fachada frontera, además de la Virgen con el Niño, están los cuatro Evangelistas, cada uno sobre uno de los cuatro profetas mayores; y en el rosetón Cristo en Majestad, rodeado de los 4 animales y los 24 ancianos del Apocalipsis, que figuraban ya en la escultura.

Y sin más, por lo pronto, recapacitemos sobre lo anterior. Y podremos percatarnos inmediatamente de tres cosas.

La primera: que si hemos identificado las figuras y escenas percibidas en estatuas y bajorrelieves, vitrales y rosetones, es porque los hemos percibido poseyendo un saber debido a una educación o instrucción cristiana que nos muestra hasta qué punto estamos unidos con la catedral de Chartres por una continuidad sin solución —*circunstancial:* la circunstancia de Chartres es *históricamente* la nuestra...

Segunda cosa: que un saber de lo mismo, o una instrucción y educación cristiana, fue parte de la *circunstancia explicativa* del cuerpo de expresiones artísticas que es la catedral, y parte decisiva de la explicación de él por su circunstancia.

Y tercer cosa: que desde luego una parte de las esculturas como las representativas de las ocupaciones del mes y de las artes y oficios, da sin duda expresión a ingredientes de la circunstancia inmediata en espacio y tiempo a la catedral: el hombre encapuchado que poda una viña en marzo, es sin duda un campesino de los alrededores de Chartres, donde en marzo hace aún mucho frío, y el caballero con un halcón sobre el hombro en el mes de mayo es también sin duda un cazador de tierras más o menos extendidas en torno de Chartres; o la mujer que mira en un recipiente para simbolizar la Medicina, y la que toca un carillón, para simbolizar la Música, son mujeres de las mismas circunstancias, practicando actividades no insólitas en ellas.

Pero no debemos conformarnos con estos tres primeros fondos de nuestra recapacitación: si queremos cumplir el propósito de puntualizar lo más cabalmente posible la idea del mundo de que es expresión la catedral de Chartres, es patente que necesitamos recapacitar mucho más. Empezando por no conformarnos tampoco con la impresión de conjunto que nos dejó el inventario de escultura y vidriería, sino volviendo sobre él para "sistematizarlo". Y ahorrándoles a ustedes la vuelta misma, para darles únicamente el resultado, helo aquí.

El Creador, los 7 días de la creación y la caída del hombre están esculpidos en los arcos del Portal Sur o del Señor. El Sol y la Luna, pintados en el vitral central de la fachada del Portal Real.

Los Patriarcas, José y la mujer de Putifar y Balaam están figurados en las estatuas del Portal Norte o de la Virgen. Aarón y el Faraón, en los vitrales y la misma fachada.

David y Salomón y éste y Jeroboam figuran en los vitrales de la fachada Norte o de la Virgen. Y en esta misma fachada, entre sus estatuas o por sus arcos, tímpanos y dinteles, el juicio de Salomón y éste y la reina de Saba, los reyes y reinas de Judea antepasados de la Virgen, Job, Jesús de Sirach y en dos lugares distintos los Profetas. Estos figuran asimismo en el vitral izquierdo de la fachada del Portal Real, y todavía los 4 mayores en los vitrales de la fachada Sur o del Señor.

Los antepasados de Jesús se encuentran en las estatuas del Portal Real, y el árbol de Jessé en el vitral izquierdo de la fachada de este Portal y en los arcos del Portal del Señor.

La vida de la Virgen, en los dinteles del Portal Real derecho. Ella en los brazos de Santa Ana, por dos veces: en la vidriería y en la escultura de la fachada del Portal que lleva su nombre. Y en esta misma escultura, su coronación y asunción. Con el Niño, en Majestad, en lugar tan céntrico como el vitral central de la fachada del Portal Real, y en el tímpano derecho del mismo Portal, y todavía en los vitrales de la fachada del Señor.

De la vida de Jesús, la Navidad y los Reyes Magos, en la escultura del Portal de la Virgen. Y en la fachada del Portal Real, la vida desde la Anunciación a la entrada en Jerusalén (vitral central), desde la entrada en Jerusalén (capiteles), la Transfiguración y la Pasión y Resurrección (vitral derecho), y la *Ascensión* (tímpano izquierdo).

Los Apóstoles, en el dintel del Portal Real y las estatuas del Portal del Señor. Y en la fachada de este mismo Portal:

los Evangelistas (vitrales),

mártires y martirios (esculturas) y mártires en el cielo (arcos),

confesores y escenas de sus vidas (esculturas y arcos),
obispos y monjes (arcos).

Las Vidas, contemplativa y activa, se hallan simbolizadas en los arcos del Portal de la Virgen.

Las virtudes y los vicios, en estos mismos arcos y en los pilares del Portal del Señor.

En los mismos arcos aún las vírgenes sabias y las locas, los Frutos del Espíritu Santo y virtudes de la Virgen, y las Beatitudes, duplicadas en los arcos del Portal del Señor.

Las artes liberales y los personajes eminentes en ellas, en los arcos del Portal Real derecho y del Portal de la Virgen.

Las artes y oficios en los capiteles de este último Portal.

Y los signos del Zodíaco y las ocupaciones de los meses, en los arcos del Portal Real también.

La resurrección de los muertos, en los arcos del Portal del Señor.

El Juicio Final, en el rosetón de la fachada del Portal Real, y en (el) tímpano de este Portal, Cristo en Majestad con los 4 animales del Apocalipsis. Y el mismo Cristo con los mismos animales más los 24 Ancianos del Apocalipsis, en el rosetón de la fachada del Señor. Y los mismos Ancianos, en los arcos del Portal Real, y en los pilares del Portal del Señor. Y todavía por los tímpanos, dinteles y un entrepaño de este Portal, Cristo juez y rey de mártires y de confesores y enseñando.

La Virgen con el Espíritu Santo, ángeles, reyes y profetas, en el rosetón de su fachada.

Santos, en los arcos del Portal del Señor.

Y ángeles, por muchos lugares:
en estos últimos arcos, asistentes al Juicio Final;
en los dinteles del Portal Real izquierdo,
turiferarios, en los arcos del derecho,
ceroferarios, en los del Portal Norte y en el vitral central de la fachada del Real,
de la Virgen, en los arcos del Portal de ésta,
y con Ella en Majestad, en el tímpano del Real derecho.

Esta *sistematización* es, como de ello se habrán percatado ustedes, una sistematización *histórica*. Empezando por el Creador y la Creación, prosiguió por el Antiguo Testamento de los Patriarcas a los Reyes, los representantes de los libros sapienciales y los Profetas.

Con la genealogía de Jesús, que enlaza el Antiguo Testamento con el Nuevo, pasó a este en la vida de la Virgen y acabó con la de Jesús.

Los Apóstoles y Evangelistas aportaron la transición a la Iglesia con sus mártires, confesores, obispos y monjes, cuya vida contempla-

tiva y activa, era ejemplo de las simbolizadas y transición hacia las virtudes y vicios de la vida moral, las artes liberales de la intelectual y las artes, oficios y ocupaciones de la material o manual.

Y a la postre, las Postrimerías. Si no la muerte, la Resurrección de los muertos; el Juicio Final con la apertura al Infierno y al Cielo, y en éste la gloria de Cristo, la Virgen, los Santos y los ángeles.

Esta sistematización histórica es la propia de una idea del mundo que, como la cristiana, es esencialmente, vertebralmente, por decirlo así, *histórica*, puesto que es la idea (21/6/66) de una sucesión de hechos *eúmalig*, como dicen los alemanes, que es decir que se dan una sola o única vez: creación, caída, historia del pueblo elegido para pueblo del Redentor, vida de éste e historia de la Iglesia fundada por Él hasta la consumación de los siglos o sea de la historia misma, en el Juicio Final, a partir del cual ya no habrá, pues, más que la eternidad de la gloria en el Cielo y de las penas del Infierno, tras las pasajeras del Purgatorio y quizá del Limbo sin pena ni gloria de los niños. Es también una idea que puede llamarse "itineraria", por ser la idea como de un camino por el que "procediendo" entre sí las Personas divinas, y de Dios, por la creación, el mundo natural y humano, ya vuelve éste para siempre a su Creador en el Cielo, ya queda para siempre apartado de Él en el Infierno. E itinerario *doble:* porque no es sólo el gran itinerario histórico de la creación, y el histórico en el sentido más estricto de la historia del pueblo elegido, de Jesús, y su Iglesia, y de la Humanidad toda hasta la "consumación de los siglos", sino que es, además, el itinerario individual de cada uno de los miembros de la Humanidad, de cada uno de los seres humanos, a lo largo de esta vida terrena hacia la otra, eterna, de gloria o condenación.

No obstante, todo esto tiene la anterior sistematización histórica el inconveniente de deshacer las agrupaciones hechas, por la escultura y la vitralería en la catedral, que no dejan de ser expresivas de ideas parciales de la total idea del mundo a que da expresión la catedral toda. Es al predominio de algunas de ellas a lo que se deben las denominaciones de fachadas y Portales del Señor y de la Virgen dadas respectivamente a los del Sur y del Norte. Con todo, algunas, también, de ellas pueden hacerse resaltar en la misma sistematización histórica:

El Creador, la creación y la caída en el Portal del *Señor*. Y en este mismo Portal o su fachada:

los 4 profetas mayores,
el árbol de Jessé,
la Virgen con el Niño,

los Apóstoles, Evangelistas, mártires, confesores, obispos y monjes, o sea, *la Iglesia;*
las virtudes y los vicios y las beatitudes;
la resurrección de los muertos;
Cristo en Majestad con los ancianos y animales apocalípticos,
y *Cristo juez* y rey de mártires y confesores y enseñando,
y santos y ángeles.
En la fachada de la *Virgen:*
los Patriarcas,
José, Balaam, Aarón, David, Salomón, otros reyes y reinas de Judea, Job, Jesús de Sirach
y los Profetas,
o sea, la mayor parte de las representaciones del *Antiguo Testamento;*
la Virgen en brazos de Santa Ana, su coronación y asunción,
la Natividad y los Magos;
las vidas contemplativa y activa, las virtudes y los vicios, las vírgenes sabias y locas, los Frutos del Espíritu Santo y las beatitudes, las artes liberales, las artes y oficios; o sea, la mayor parte de las representaciones de *la vida* misma; y la Virgen con el Espíritu Santo, ángeles, reyes y profetas.
En la fachada del Portal Real:
los Profetas,
los antepasados de Jesús y el árbol de Jessé,
la vida de la Virgen y ésta en Majestad con el niño,
la vida de Jesús,
los Apóstoles,
las artes liberales y las ocupaciones de los meses,
el Juicio Final, Cristo en Majestad,
los ancianos del Apocalipsis
y ángeles.
No sólo agrupaciones tales son significativas, sino también *localizaciones singulares.* Un solo ejemplo. ¿Qué hay en los sendos rosetones de las tres fachadas?
En el de la Real, el Juicio Final,
en el de la del Señor, Cristo en Majestad,
en el de la Virgen, ésta con el Espíritu Santo, ángeles, reyes y profetas.
Las más de las agrupaciones y colocaciones las comprendemos por el antes mentado saber que tenemos de la idea cristiana del mundo. Pero otras pueden resultarnos a unos u otros hasta sorprendentes: ¿por qué en la fachada de la Virgen, la mayor parte de las representaciones del Antiguo Testamento y de la vida misma? Para

estas últimas se ocurre, al saber histórico que nos vincula con la Edad Media, la idea de si no se deberán a la devoción mariana, a la particular dedicación de la vida a la Virgen, como la de la catedral misma. Pero no necesitamos atenernos a recursos como tal ocurrencia. Ni tampoco para explicarnos faltas o ausencias, representaciones que podemos echar de menos: la Trinidad no se encuentra más que dispersa, en el Creador —y aún Éste se halla representado con la fisonomía de Cristo—, las muchas representaciones del Hijo, y el ¿solo Espíritu Santo que aparece en compañía de la Virgen; no hay representación alguna, directa? de los Sacramentos; ni entre las de la Iglesia, ninguna especial de los Papas como tales; ni tampoco ninguna especial del Infierno ni Purgatorio. . .

Para comprender todo ello en el debido detalle, y así, y sólo así, lo más cabalmente posible la idea del mundo a que da expresión la catedral toda, ya no nos basta el repetido saber, debido solamente a lo que de la idea del mundo a que da expresión la catedral de Chartres perdure como reliquia, o perviva más o menos, en una instrucción o educación cristiana "corriente". Es indispensable acudir a la ciencia de nuestros días que ha investigado y averiguado los orígenes ideológicos, precisamente, y sociales, de la escultura y vitralería de la catedral de Chartres, haciendo una aportación decisiva al conocimiento de la circunstancia explicativa de la arquetípica obra arquitectónica.

Razones estéticas

Los temas de las escenas y los detalles de las figuras proceden, ya de fuentes literarias, ya de la tradición, ya del medio ambiente, en todo lo cual se inspiraron o informaron los artistas o artífices, o a lo cual siguieron, y que es lo que ha resuelto muchos problemas de identificación, no todos; ya también se deben a diversas influencias de los donadores de los vitrales, identificados, a su vez, por las más variadas fuentes históricas.

Las *fuentes literarias* empiezan, naturalmente, con el Antiguo y el Nuevo Testamento, aunque no siempre directamente, sino en casos a través de exposiciones o interpretaciones de autores posteriores de los grupos a que me referiré en seguida. Así, por ejemplo, el *Génesis* documenta la representación de los patriarcas, el *Exodo* la de Aarón y el Faraón, *Isaías* el árbol de Jessé, la serpiente de la representación de la virtud de la Prudencia se apoya en *San Mateo*, —aunque también más directamente en Pierre le Chantre— la de la Caridad en el famoso pasaje de la *1ª a los Corintios* y todo lo referente al *Apocalipsis* en este mismo.

Luego viene el grupo de los Padres de la Iglesia. Para seguir con meros ejemplos un texto de San Jerónimo comenta el del árbol de Jessé en Isaías; textos de diversas obras de San Agustín ilustran las representaciones de la creación, la vida contemplativa, las virtudes y vicios, las artes liberales —con el muy importante para éstas Mariano Capella. Para que vean ustedes hasta dónde puede llegar la minucia de la influencia, citaré este caso: la vida contemplativa está representada por mujeres de las que una abre un libro, otra lee en él, una tercera lo cierra para meditar, la postrera lo cierra y entra en éxtasis —o puede ser la misma mujer en las actitudes sucesivas; en todo caso, un pasaje de San Agustín dice: *lectio inquisit, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio deguestat*: trata de leer, se entrega a la lectura meditativa, la deja por la oración mental, saborea la contemplación de las cosas divinas.

Sigue el grupo de los grandes maestros de la alta Edad Media, de los que San Isidoro es el más ilustre, y en todo caso el más repetidamente utilizado: pues a textos tomados a sus variadas obras pueden retraerse las representaciones, o detalles de las representaciones, ya de personajes como Melquisedec, Moisés, Gedeón, Tobías, Job o San Juan Bautista, o de escenas en que intervienen, ya de figuras simbólicas como las de la Justicia y la Injusticia, la Música o el mes de Enero. Un par de ejemplos: el mes de Enero está representado por un Jano con una cara de viejo y otra de joven, de acuerdo con un texto de las *Etimologías*; y la representación de Melquisedec con un cáliz, porque al ofrecerle pan y vino a Abraham anuncia la Eucaristía, está inspirada en pasaje de *Allegoriae queedam Scripturae Sacrae, Algunas Alegorías de la Sagrada Escritura.*

Los grupos de autores van siendo quizás tanto más numerosos cuanto más cercanos en el tiempo a la catedral. Así, el de los Doctores de la Iglesia y otros maestros medievales, desde San Anselmo y Eadner de Cantórbery, de los que este último inserta en una obra suya un sermón en que San Anselmo propuso una enumeración de las Beatitudes adoptada, sólo con variantes muy ligeras, por todos los grandes teólogos posteriores y otros autores importantes; hasta el famoso Pedro Lombardo del *Libro de las Sentencias*, base de la enseñanza de la Teología y Filosofía en la Gran Escolástica, autoridad en la materia de las virtudes y el no menos famoso Vicente de Beauvais, de los *Specula naturale, doctrinale, historiale*, la gran enciclopedia antecedente de las sumas, fuente más inmediata o concomitante, para la representación, por ejemplo, de las beatitudes, la caridad, la resurrección de los muertos o la vida de San Remigio que, respectivamente, los citados autores cantuerpienses (cantuarienses) San Pablo y Pedro Lombardo, San Pablo y Honorio d'Autún, y

otros biógrafos de San Remigio; o quizá única para la misa de San Gil Mártir.

Naturalmente, los hagiógrafos, pero también los textos litúrgicos, fueron las fuentes para escultores y pintores de los santos y las escenas de su vida: ante todo, el hagiógrafo por excelencia, el Jacobo de Vorágine de la *Leyenda Dorada*, pero también autores de vidas sueltas, como los de la de San Remigio aludidos hace un momento.

A la pura *tradición iconográfica* pertenecen detalles que permiten identificar, por ejemplo, a los Apóstoles: pies descalzos, nimbo, libro en la mano... (22/6/66.)

Y hubo problemas de identificación resueltos sólo por la Heráldica o la Genealogía.

Finalmente, a todo lo anterior, que pertenece a la historia directamente bíblico-cristiana, hay que añadir que ciertos *autores paganos* eran conocidos y pudieron influir directamente en determinadas representaciones: así, por ejemplo, Thierry *de Chartres*, en una obra publicada dos años antes de que se empezara el Portal de la catedral en cuyos arcos figuran las artes liberales y sendos cultivadores eminentes de ellas, la parte derecha del Real, dio a conocer, por primera vez en Francia, el *Organon* completo de Aristóteles, quien por ello, sin duda, vino a ser elegido como el dialéctico o lógico por excelencia —muy de acuerdo, por lo demás, con la Historiografía de la Filosofía.

Los *donadores de los vitrales* son parte de la circunstancia inmediata y más lejana de la catedral, puesto que siendo reyes, príncipes y señores, eclesiásticos y gremios de artesanos, van desde los condes de Chartres o el canciller y canónigos de la catedral, pasando por las casas de Francia, Boloña y Bretaña, hasta Fernando III el Santo, de España. Las escenas y figuras de los vitrales donados tienen muchas veces explicables relaciones con los donadores: explicable, en efecto, que, por ejemplo, los tres vitrales donados por el rey de España que acabo de nombrar representen respectivamente a Santiago el Mayor y al propio rey, escenas de la vida de San Juan Bautista con Eleonora de Inglaterra, madre del mismo rey, y a éste por segunda vez; o que los labradores donaran una rosa con escenas agrícolas de la época. Lo que nos remite a la circunstancia inmediata, y popular de la catedral, de cuya presencia en ésta misma quizá sea el mejor ejemplo otro, el de las esculturas de las ocupaciones de los meses: en febrero, un hombre sentado al fuego de la chimenea con un atizador en la mano y una jarra a los pies, responde a la "circunstancia" de no permitir empezar las faenas del campo el invierno rudo del norte de Francia —lo que se controla con el hecho de que en estatuas o miniaturas italianas contemporáneas y de simbolismo si-

milar se inicia en febrero la poda de la viña. La cual empieza en estas esculturas de Chartres en el hombre del mes de marzo, encapuchado porque este mes es todavía muy frío allí; pero para abril, el mes más bello del año para la Edad Media, una mujer de pie entre dos árboles floridos con sendos ramos de flores y espigas en las manos, denuncia no sólo la llegada de la primavera sino el desarrollo alcanzado ya por los cereales sembrados en los campos de la región del Beauce; y así sucesivamente. Los sujetos autores en su obra sencillamente.

Relaciones análogas, de un simbolismo, ya realista y patente, ya refinadamente intelectual y arcano, determinaron también otros muchos detalles de la escultura y la vitralería, aparte, naturalmente, los grandes símbolos del cristianismo dominante de la Cristiandad medieval y conocidos de todos los miembros de ésta. Un par de ejemplos, finales ya. ¿Por qué en cuatro de los cinco vitrales de la fachada de la Virgen figuran respectivamente David tocando el arpa sobre Saúl suicidándose con la espada, Melquisedec ofreciendo pan y vino sobre Nabucodonosor adorando un ídolo, Salomón con corona y cetro sobre Jeroboam con los dos becerros de oro, y Aarón con el libro de la Ley sobre el Faraón precipitado con su montura en el mar Rojo? Por una psicomaquia desarrollada a la gloria de la Virgen, en que pugnan entre sí las instancias psíquicas de la confianza en Dios de David y la desesperación de Saúl, la sabiduría de Salomón y la locura de Jeroboam, la fe de Melquisedec y la idolatría de Nabucodonosor, la humilde sumisión de Aarón a la Ley y el orgullo del Faraón, para quedar la primera de cada pareja sobrepuesta a la segunda y vencedora de ella. El otro ejemplo son los santos nacionales y, sobre todo, regionales: San Dionisio, San Martín y San Lubín, obispo de Chartres, y Santa Modesta, San Potenciano y San Laumer, estos tres en estatuas del exterior del Portal Norte no mentadas hasta aquí, por no ser parte de ninguno de los grandes conjuntos a que pasó revista lo anterior.

Nos encontramos, pues y en suma, con una construcción de multiforme decoración, en el sentido más amplio y noble de este término, destinada a su culto religioso por una colectividad que, representándose a sí misma en ella, da expresión a la idea del mundo que la anima. La relación entre la colectividad, su idea del mundo y la construcción en que le da expresión, es compleja, pero obvia: porque la colectividad está integrada, en la parte principal para la idea del mundo de la otra parte, por un mundo sobrenatural, y "otro mundo", de cuya existencia sólo tiene la idea esta otra parte de la colectividad, la que es parte de "este mundo" humano y natural. La colectividad constructora de la catedral de Chartres no fue solamen-

te la integrada por quienes intervinieron en la construcción como iniciadores, arquitectos, operarios, donadores, porque éstos mismos la edificaron únicamente en cuanto se vivían como miembros de una colectividad, la Iglesia cristiana, dilatada en el espacio, entonces, hasta los confines con los infieles, y en el tiempo, desde su fundación por Jesucristo hacia un futuro que, si incierto para ellos, nosotros sabemos que ha llegado hasta nosotros mismos, ante quienes se abre todavía un renovado futuro incierto de ella —incierto sólo relativamente o en el detalle, porque en el conjunto es idea parcial de la del mundo que la anima la de que Dios la asistirá hasta la consumación de los siglos que es otra idea parcial de la misma total.

Lo que es tal colectividad, de convivencia, de comunidad, de "comunicación" o "comunión" de un grupo humano en el mundo natural para él, con un mundo sobrenatural, y lo que puede llamarse la peculiar concreción de semejante convivencia y comunión en el culto que vino a tener por lugar propio la catedral de Chartres, lo sabemos, los educados en el cristianismo, por nuestra propia experiencia de miembros de la "misma" colectividad, y nuestra propia participación en el "mismo" culto, sino en el mismo lugar, en cualquier otra de las catedrales individuos del mismo género.

Claro que para ello fuera menester entrar, o volver a entrar, imaginativamente, en la catedral de Chartres, no como turistas, bien dispuestos a abrir la boca ante sus maravillas artísticas, ni siquiera como profesores o alumnos de Historiografía de las Ideas, bien apercibidos a anotar cuanto nos parezca de interés a los fines de esta Historiografía, que es como la revisamos por fuera y por dentro en la imaginaria visita que le hemos hecho en lo anterior; sino como creyentes cristianos participantes en el culto litúrgico que tiene lugar en ella, o, por lo menos, que van a orar en el recogimiento más o menos solitario de su interior a ciertas horas. Es sólo en casos tales como las esculturas de las fachadas y las pinturas de los vitrales pueden dejar de ser los "objetos" de contemplación y apreciación estética que son para el turista, o los de ciencia que son para el cultivador de ésta, uno y otro igualmente *ajenos* a ellos, para ser, o volver a ser, "imágenes" que nos representan, es decir, nos hacen presentes, en la imaginación, en los afectos y mociones de nuestra alma, cuando no en la percepción misma, a sus "sujetos", incluso los históricamente pasados en este mundo pervivientes aún en el otro, o que nos aguardan con toda realidad y certidumbre en el futuro de éste o del otro. Y así, el Cristo del tímpano bajo cuya bendición pasamos, si entramos en la catedral por la puerta central del Portal Real, o el Juicio Final que nos fulgura, si levantamos la vista a él al dirigirnos a la misma puerta para salir, Aquél nos bendice

efectivamente desde el cielo y en éste seremos indefectible y definitivamente juzgados al fin de los tiempos. Tales relaciones de la idea del mundo a que da expresión la catedral de Chartres con cada uno de los miembros de la circunstancia de ésta, que somos los sujetos de la misma idea del mundo, son parte de esta misma idea —pero lo que ahora nos interesa es utilizar el mentado saber nuestro para puntualizar solamente aquello de la idea cristiana del mundo a que la catedral de Chartres *dio* expresión— mejor que "da": deslindando de aquello lo que sin duda ponemos nosotros, hasta donde operación tal es posible historiográficamente...

Hay, desde luego, un mundo integrado por los seres humanos mismos, una peculiar colectividad, religiosa: la Cristiandad. Esta se halla presidida por una Iglesia organizada jerárquicamente y constituída en una sociedad estamental. Esta sociedad vive en y de, fundamentalmente del trabajo sobre la parte inmediata del circundante mundo natural, que se extiende desde la Tierra hasta los cielos de la Luna, el Sol y donde brillan los signos del Zodíaco. Pero todo "este" mundo humano y natural está en peculiarísimas relaciones con "otro mundo", "sobrenatural". "Este" mundo, natural y humano, fue "creado" por un "Dios" que es un "Padre", un "Hijo" y un "Espíritu Santo", y creó también un mundo de ángeles. El primer hombre "cayó" y su caída inició una historia de los hombres en la que, y en el seno de una virgen de la descendencia del patriarca, Abraham, de un pueblo, engendró el Espíritu Santo al Hijo como "Dios Hombre", para que con su Pasión y Crucifixión redimiera "la caída", y antes de su "ascensión" a los cielos, seguida de la "asunción" a ellos de la Virgen Madre suya, fundase con sus Apóstoles su Iglesia, prolongada y ensanchada por y en sus mártires, confesores, doctores y fieles todos, de los que son parte los edificadores de la catedral y participantes en su culto. De los fieles de la Iglesia los santificados por ésta se vuelven término de una relación peculiar con los vivientes, por la que son los "intercesores" entre éstos y Dios a que pueden y deben acudir los primeros —aunque intercesores no son solos los santos, sino también los ángeles y sobre todo la Virgen y hasta el Hijo mismo... Al mundo humano, sino al natural todo, le llegará un tiempo en el que los cuerpos de todos los muertos resucitarán para asistir, animados de nuevo por las almas que los animaron, a un Juicio Final, en que serán juzgados y glorificados eternamente en el cielo, presidido por la Divina Trinidad, o condenados a tormentos eternos en el Infierno. Pero los humanos pueden prevenir favorablemente este juicio mediante una vida, contemplativa o activa, en que practiquen las virtudes teologales, cardinales y

otras, reprimiendo los vicios contrarios a ellas, práctica en esencial relación con las del culto en que deben participar —en la catedral.[1]

Los cristianos, los infieles y los hombres todos. Itinerarios histórico e individual en el estatismo plástico

La catedral no es, pues, exclusivamente, ni siquiera preferente o principalmente un monumento artístico, como para el mero turista profano o incrédulo de hoy, sino principal y preferentemente un edificio religioso, destinado al culto, y cuya decoración, en el sentido antes indicado, no lo es, de nuevo, en uno exclusivamente artístico; sino que tiene esencial y predominantemente otras funciones: de re-presentación como catecismo plástico de tierra y cristal, de ofrenda, de glorificación agradecida... —aunque puedan impurificar éstas otras, como la ostentación de donadores— o la misma estética de lo artístico, cuando las formas artísticamente bellas no informan las requeridas por aquellas primarias funciones como rebosando sobre ellas de una abundancia *sui generis* del alma —"artista"... A todo ésto da expresión la "decoración" de la catedral, el edificio

[1] Este culto es parejamente *cristiano* y *mariano*. Dios no está representado más que como cada una de las personas de su Trinidad, y el Padre y el Espíritu Santo no lo están más que en una proporción insignificante con aquella en que lo está el Hijo; e incluso, pensando que la única que puede tomarse por representación del Padre es la del Creador, esté esta figura como ya apunté: con los rasgos del Hijo. Pero con la voluminosa y multiforme representación de Éste corre parejas la de su Madre, como se reconoce ya en las solas denominaciones de las fachadas Sur y Norte: "del Señor" y "de la Virgen", según repetí tanto en lo anterior. Hay incluso un paralelismo entre las representaciones de la genealogía, vida y gloria o Majestad del Señor y las de la genealogía, vida, gloria y Majestad de la Virgen, y aún entre la preponderancia dada a estas glorias o Majestades de Hijo y Madre sobre los tormentos y pesares del Crucificado y la Dolorosa: los rosetones que coronan la decoración de las respectivas fachadas no los representan en la Cruz y en el duelo, respectivamente, sino en las repetidas Majestades; la catedral de Chartres hace, en suma, la impresión de un himno que se alza sobre los "misterios gozosos" y los "dolorosos", a los "gloriosos". Pudiera ponerse ello en relación con la gloria del cristianismo en la plenitud de la Cristiandad medieval; en todo caso se ha puesto el culto mariano al que está consagrada nominalmente la catedral de Chartres —no hay que dejar de registrarlo especialmente— en relación con la situación de la mujer en aquella plenitud de la Edad Media. El culto de la Virgen como gloriosa, en contraste con el tradicional anterior más bien a la Dolorosa, procedería de una influencia directa sobre el cristianismo de la situación de la mujer en las cortes de amor y según el amor cortés y la poesía, expresión y órgano de éste, y de una influencia indirecta de aquellos movimientos históricos de que procedieron este amor, poesía y cortes, movimientos ancestralmente anticristianos: uno, pagano, la "materia de Bretaña" el *roman breton*, y otro infiel, la poesía arábigo andaluza, remontando, a su vez, al antecedente pagano del amor platónico. (El Rosario.)

entero, como parte que es de la total idea del mundo a que la da: de la idea cristiana del mundo son parte las ideas acerca de lo artístico y estético...

La catedral no es expresión de la idea del mundo tan sólo con lo que hay en ella de "representativo" de "objetos", entre ellos sus "sujetos", constructores y usuarios. Lo es también, e incluso más radicalmente, con lo que tiene de "funcional" de hecho para el uso del culto religioso de sus sujetos, colectiva e individualmente tomados. Así tomados, porque es de esencia de la religión cristiana que la comunión más íntima entre los miembros de su Iglesia no anule la íntima relación de salvación individual en que está cada uno de ellos con el Salvador y con Dios; como no anula la personal individualidad del alma ni siquiera la colmada unión mística con Dios en las concepciones ortodoxas. E "incluso más radicalmente", porque lo representativo de objetos no tiene sentido ni tendría existencia sino inserto en la convivencia religiosa de los sujetos, como recinto de su culto e instrumento peculiar de éste, y construido para tal intención.

Lo trascendente en lo inmanente. La obra en sus sujetos autores.

Pero tamaño alcance de la expresividad ideológica de la catedral tiene por contrapartida las limitaciones de la arquitecura, escultura y pintura vitral para expresar ideas —en el caso las integrantes parciales de la total idea cristiana del mundo en el siglo de plenitud de la Edad Media, que rebasa el cronológico siglo XIII hacia el último tercio del XII y el primero del XIV. Limitaciones que resaltan únicamente en la confrontación, comparación con las posibilidades, contrarias en cierto sentido, de la expresión "científica" y literaria, según veremos al ocuparnos con la Suma, la *Divina Comedia*.

No fue por ellas, sin embargo, sino por el cambio de las ideas estéticas que son parte también de la idea del mundo, de la medieval a la moderna, por lo que el arte gótico fue objeto de una desvaloración rectificada únicamente en la que puede llamarse Edad Contemporánea, a diferencia ya de la Moderna. Algunas citas documentativas no serán supérfluas, tanto más cuanto que algunas dicen en forma literariamente insuperable de qué es expresión una construcción tal como la catedral gótica, y otras acabarán apartando la justificación retrospectiva de la elección de la catedral de Chartres, entre todas las catedrales góticas, como cuerpo de expresión arquitectónica de la tan repetida idea del mundo.

> . . .el gusto insípido de los monumentos góticos,
> Estos monstruos odiosos de los siglos ignorantes
> Que de la barbarie han vomitado los torrentes. . .
>
> MOLIÈRE

> . . .los portales de nuestras iglesias góticas. . . no subsisten más que para vergüenza de aquellos que tuvieron la paciencia de hacerlos. . .
>
> ROUSSEAU

"El punto de partida de la *resurrección del gótico*" son las páginas de Chateaubriand en *El genio del cristianismo*. Las ideas esenciales son las de estos pasos:

La continuidad hasta nosotros:

> Vano será edificar templos griegos muy elegantes, muy luminosos, para reunir al honrado *pueblo* de San Luis. . . echará siempre de menos esas *Nuestras Señoras* de Reims y de París. . . Es que todo está esencialmente ligado a nuestras costumbres. . . ;

la impresión religioso-estética:

> No se podía entrar en una iglesia gótica sin experimentar una suerte de estremecimiento y un sentimiento vago de la Divinidad. . .
>
> El orden gótico, en medio de [sus] proporciones bárbaras, tiene sin embargo una belleza que le es propia.
>
> Las florestas han sido los primeros templos de la Divinidad, y los hombres adquirieron en las florestas la primera idea de la arquitectura.
>
> . . .
>
> Las florestas de las Galias pasaron a su vez a los templos de nuestros padres. . . Esas bóvedas cinceladas en follajes, esos jambages que sostienen los muros y acaban bruscamente como troncos quebrados, el frescor de las bóvedas, las tinieblas del santuario, las alas oscuras, los pasajes secretos, las puertas rebajadas, todo reproduce los laberintos de los bosques en la iglesia gótica; todo hace sentir el horror religioso, los misterios y la divinidad. . .
>
> El arquitecto cristiano, no contento con edificar florestas quiso, por decirlo así, imitar sus murmullos, y por medio del órgano y del bronce suspendido, ha agregado al templo gótico hasta el ruido de los vientos y los torrentes que ruedan por la profundidad de los bosques.

Pero es Michelet, el inspirado y elocuente iniciador en la historia de la Edad Media, quien ha enunciado las ideas más justas y más completas:

La iglesia era en la Edad Media el domicilio del pueblo. La casa del hombre, esa miserable choza adonde volvía por la tarde, no era más que un abrigo momentáneo. No en vano tenía la iglesia derecho de asilo, era entonces el asilo universal; la vida social se había refugiado entera en ella. En ella rogaba el hombre, deliberaba la comuna, la campana era la voz de la ciudad. Llamaba a los trabajo de los campos, a los asuntos civiles, a veces a las batallas de la libertad... El comercio se hacía alrededor de las iglesias: las peregrinaciones eran ferias...

El culto era un diálogo tierno entre Dios, la Iglesia y el pueblo, expresivo de un mismo pensamiento. Ella y él, en un tono grave y apasionado alternativamente, mezclaban la vieja lengua sagrada y la lengua del pueblo...

Representémonos el efecto de las luces sobre estos prodigiosos monumentos, cuando el clero, circulando por las rampas aéreas animaba con sus procesiones fantásticas las masas tenebrosas, pasando y volviendo a pasar a lo largo de las balaustradas, esos puentes dentados, con las ricas vestiduras, los cirios y los cantos; cuando la luz y la voz giraban de un círculo en otro, y abajo, en la sombra, respondía el océano del pueblo. Allí estaba, para aquel tiempo, el verdadero drama, el verdadero misterio, la representación del viaje de la humanidad a través de los tres mundos, esa intuición sublime que Dante recibió de la realidad pasajera para fijarla y eternizarla en la *Divina Comedia.*

[Ahora] está viuda, está vacía, la iglesia. Su profundo simbolismo, que hablaba entonces tan alto, se ha vuelto mudo. Es ahora un objeto de curiosidad científica, de explicaciones filosóficas, de interpretaciones alejandrinas. La iglesia es un museo gótico que visitan los entendidos; dan vueltas alrededor, miran irreverentemente y alaban en vez de rogar. ¿Y saben bien lo que alaban? Lo que merece / encuentra su favor / gracia ante ellos, lo que les place en la iglesia, no es la iglesia misma, será el trabajo delicado de sus ornamentaciones, la franja de su manto, su encaje de piedra...

[Pero] la Edad Media, la Francia de la Edad Media, expresaron en la arquitectura su pensamiento más íntimo. Las catedrales de París, de San Dionisio, de Reims, dicen de él más que largos relatos. La piedra se anima y se espiritualiza bajo la ardiente y severa mano del artista. El artista hace brotar de ella la vida. Muy bien se le nombra en la Edad Media "el maestro de las piedras vivas", *magister de vivis lapiditus.*

Pero es al punto actual de la misma resurrección al que se debe el reconocimiento de la catedral de Chartres como arquetipo; así, en este pasaje de una máxima autoridad en la materia:

Victor Hugo, en uno de los capítulos de *Nuestra Señora de*

> *París*, en donde la luz se mezcla a tanta oscuridad, decía: "¿En la Edad Media, el género humano no pensó nada de importante, que no lo haya escrito en piedra? . . . Ha dicho la verdad: la catedral es un libro. Es en Chartres en donde ese carácter enciclopédico del arte de la edad media se presenta más marcado. . . *La catedral de Chartres es el pensamiento mismo de la edad media hecho visible*; no ha faltado nada esencial. Sus diez mil personajes pintados o esculpidos constituyen un conjunto único en Europa."
>
> Las otras catedrales del mundo cristiano no supieron decir tantas cosas, ni las dijeron en un orden tan hermoso. No hay nada en Italia, en España, en Alemania, en Inglaterra, que pueda compararse con Chartres. *En ninguna parte se encuentra tal riqueza de pensamiento.*
>
> EMILE MÂLE (subrayados míos)

Si la catedral fue puesta por Michelet en relación con la *Divina Comedia*, la comparación de la catedral con la suma tiene una curiosa expresión plástica en un fresco de Maurice Denis en la cúpula del Petit Palais de París, explicado por una leyenda que dice: "Delante de la Catedral, *suma de piedra*, santo Tomás de Aquino comenta la suma teológica a los artistas del siglo de San Francisco de Asís y de San Luis." (Subrayado mío.) Y la catedral que se alza en el fondo del fresco es la de Chartres.

La comparación inversa, de la suma con la catedral, ha sido hecha incidentalmente por el gran tomista que es el P. Sertillanges: "Tomar la *Suma teológica*, esa catedral escrita. . .", asumiendo, por decirlo así, las comparaciones hechas con anterioridad, y razonadamente por las dos mayores autoridades sobre la *Suma* de Santo Tomás y la suma en general, respectivamente:

Monseñor Grabmann:

> La comparación con frecuencia usada de la *Suma* con las catedrales góticas de la Edad Media es muy ajustada. Cuanto más se ahonde en el estudio de esta obra, cuanto más se consideren sus detalles, más se admirará la arquitectura del conjunto, más se conocerán las leyes que rigen todo el edificio. Razón se ha tenido en comparar la *Suma teológica*, a causa de su aspecto sintético y arquitectónico, con las catedrales góticas del siglo XIII.

Y Aloys Dewpf:

> La admiración por los grandiosos sistemas de la [Gran] Escolástica puede perfectamente considerarse como un bien común de

> las gentes cultas, aún allí donde, consciente o inconscientemente, no se hace mucho caso de la Escolástica. La imagen que ilustraría el efecto causado por estos sistemas es la de la catedral gótica. Los puntos de comparación son: la integral universalidad de la forma dada a la idea medieval del mundo, ya en la piedra, ya en la mente, y la audaz y rigurosamente cerrada estructura, ya lógica, ya arquitectónica. (24/6/66.)

Por último, el concebir la catedral, y precisamente la de Chartres, como el término inicial de una confrontación cuyo término final es nuestro propio siglo xx, es decir, su espíritu, con su idea del mundo, se encuentra en el plan de trabajo, felizmente llevado a cabo, del vástago intelectual de la familia de próceres que fueron los Adams, segundo y sexto presidentes de los Estados Unidos, y su propio padre, diplomático distinguido:

> Cualquier colegial podía ver que el hombre, en cuanto fuerza, tiene que ser medido por el movimiento desde un punto fijo. La psicología prestó aquí su ayuda sugiriendo una unidad —el punto de la historia en que el hombre tuvo la más alta idea de sí mismo como una unidad en un universo unificado. Ocho o diez años de estudio habían llevado a Adams —que habla de sí en tercera persona— a pensar que podría usar el siglo de 1150 a 1250, expresado en la catedral de Amiens y las obras de Tomás de Aquino, como la unidad desde la que podía medir el movimiento hasta su propio tiempo... El movimiento podía estudiarse inmediatamente en la filosofía y la mecánica. Poniéndose a la obra, empezó un volumen que tituló mentalmente "Mont Saint-Michel y Chartres: Estudio de la unidad del siglo xiii". Desde aquel punto se propuso fijar una posición para sí mismo, que podía rotular: "La Educación de Henry Adams: Estudio de la Multiplicidad del Siglo xx". Con ayuda de estos dos puntos de relación, esperaba proyectar sus líneas hacia adelante y hacia atrás indefinidamente, dispuesto a recibir corrección de quienquiera supiese más del asunto.

Es algo así como el marco de este curso, y los conceptos de unidad y multiplicidad tienen mucha más sustancia de la que parecen tener en su abstracción. (6/7/66.)

Lección 3

LA IDEA MEDIEVAL DEL MUNDO SEGÚN LA *SUMA TEOLÓGICA* DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

LA *SUMA TEOLOGICA* de Santo Tomás se inicia con un breve "Prólogo" que empieza así:

> Como el doctor de la verdad católica no sólo debe instruir a los adultos, sino que también le incumbe enseñar a los principiantes, según lo que dice el Apóstol en la Primera a los Corintios, capítulo 3, "Como a niños en Cristo, os di leche a beber, no comida", es el propósito de nuestro ánimo en esta obra exponer las cosas que se refieren a la religión cristiana del modo congruente con la enseñanza de los principiantes.

Y termina así:

> . . . intentaremos, confiando en el divino auxilio, desarrollar las cosas que se refieren a la doctrina sagrada breve y claramente, según [que] lo tolere la materia.

Estos pasajes exponen sumariamente el objeto y el método de la obra:

Las cosas que se refieren a la religión cristiana, las cosas que se refieren a la doctrina sagrada;

del modo congruente con la enseñanza de los principiantes; breve y claramente, según (que) lo tolere la materia.

Se trata, pues, de una obra didáctica, para los principiantes —en Teología; que no eran los principiantes en toda la instrucción de entonces.

Si al profano actual puede sorprenderle que una obra para los principiantes en Teología sea tan voluminosa, la sorpresa le abandonará con saber del contenido de la obra algo más que lo que de él le hace saber la anterior enunciación del objeto.

Al "Prólogo" sigue una "Cuestión Primera. De la Doctrina Sagrada. Cuál sea y a qué cosas se extienda", sobre la que he de volver. Y a ella una "Cuestión Segunda. De Dios. Si existe Dios", que se abre con estas palabras:

> Como, pues, la intención principal de esta doctrina sagrada es

exponer el conocimiento de Dios, y no sólo según lo que es en sí, sino según que es principio de las cosas y fin de ellas, y especialmente de la criatura racional. . . , procediendo a la explanación de esta doctrina, trataremos, primero, de Dios; segundo, del movimiento de la criatura racional hacia Dios; tercero, de Cristo, que es en cuanto hombre la vía, para nosotros, de marchar hacia Dios.

Y la consideración de Dios será tripartita: pues, primero, consideraremos las cosas que se refieren a la esencia divina; segundo, las que se refieren a la distinción de las Personas; tercero, las que se refieren al proceder las criaturas de él.

Y acerca de la esencia divina hay que considerar: primero, si existe Dios; segundo, de qué modo es, o mejor, de qué modo no es; tercero, habrá que considerar acerca de las cosas que se refieren a su operar, a saber, su ciencia, voluntad y poder.

Acerca de lo primero se preguntan tres cosas: *1.* Si el existir Dios es conocido por sí. *2.* Si es demostrable. *3.* Si existe Dios.

Y siguen un "Artículo 1. Si el existir Dios es conocido por sí", un "Artículo 2. Si el existir Dios es demostrable", y un "Artículo 3. Si existe Dios", al que sigue, a su vez, la "Cuestión Tercera".

Lo anterior ha anunciado, pues, las tres grandes partes de la *Suma:*
de Dios,
del movimiento del hombre hacia Dios,
de Cristo, vía de este movimiento;
y las tres subdivisiones de la parte sobre Dios:
la esencia,
las Personas de la Trinidad
y la creación;
y las tres subdivisiones del estudio de la esencia divina:
la existencia de Dios,
su esencia —negativamente determinada,
su operar;
y las tres subdivisiones del estudio de la existencia de Dios:
la posibilidad de conocerla inmediatamente;
la de conocerla por medio de demostraciones;
y el conocimiento efectivo de ella.

Pero si en vista de tales división y subdivisiones tripartitas, se previese semejante tripartición a lo largo de toda la obra, la previsión resultaría no verificada muy pronto: pues ya la Cuestión Tercera comprende ocho Artículos, y el resto del estudio de la esencia y el operar divinos las Cuestiones III a XXVI.

El de la Trinidad, 17 Cuestiones, de la XXVII a la XLIII.

La subdivisión del estudio de la Creación nos interesa en el detalle de las criaturas: puramente espirituales, a saber, los ángeles, estu-

diados en 15 cuestiones, de la L a la LXIV; solamente corporales, estudiados en 10, de la LXV a la LXXIV, que son un estudio sistemático de los seis días bíblicos de la creación; y el hombre, síntesis de cuerpo y espíritu, estudiado en 28 cuestiones, de la LXXV a la CII, que son principalmente de Psicología filosófica.

También interesa registrar que entre las 15 cuestiones finales, versantes sobre el gobierno divino de la creación, las tres últimas lo son respectivamente acerca de "la influencia intelectual del hombre sobre el prójimo [Psicología de la enseñanza], su acción sobre los objetos materiales, y la propagación del género humano".

La segunda de las tres grandes partes resulta subdividida en dos, denominadas tradicionalmente "Primera de la Segunda" y "Segunda de la Segunda".

La "Primera de la Segunda" trata en 108 cuestiones del fin último del hombre y de los medios para alcanzarlo en general: los actos humanos, considerados primero en sí mismos, o los propios del hombre o voluntarios, y los comunes al hombre con los animales, donde entran 27 cuestiones sobre las pasiones; y considerados después en sus principios internos, los hábitos, en particular las virtudes y los vicios en general, y su principio externo, Dios por obra o ministerio de la ley y de la gracia.

La "Segunda de la Segunda" estudia, en 189 cuestiones, primeramente en gran detalle cada una de las virtudes teologales y cardinales, con las virtudes subordinadas a cada una de ellas y los vicios opuestos, y en segundo y último lugar las formas de vida, la activa y la contemplativa, y los estados de perfección, singularmente el religioso.

La tercera de las tres grandes partes trata primero del Salvador y después de los Sacramentos. El tratado del Salvador estudia primero su Encarnación, en 26 cuestiones, y después su vida, pasión, muerte y gloria, en 36. El tratado de los Sacramentos no pasó de los cuatro primeros, Bautismo, Confirmación, Eucaristía y Penitencia, por la muerte prematura de Santo Tomás. El texto redactado por éste se quedó en la Cuestión XC de la Tercera gran Parte.

Este texto contiene, pues (119 + 114 + 189 + 90 =), 512 cuestiones, cuyos artículos andan por los 3,000.

El índice anterior basta para mostrar cuál es la composición general de la *Suma* y su relación con la de la decoración escultórica y vidriera de la catedral de Chartres.

Recordemos que ésta representaba un mundo humano, presidido por la Iglesia, en el centro de un mundo natural, ambos en relación con un mundo sobrenatural: creado por un Dios trino, iniciada por la caída del primer hombre, una historia conducente al Reden-

tor, fundador de la Iglesia misma, en la que sus fieles llevan una vida, contemplativa o activa, con la que, practicando las virtudes y reprimiendo los vicios, prevenir el Juicio Final donde todos los seres humanos serán consignados definitivamente a la eternidad del Cielo o del Infierno.

Era la idea "histórica", no sólo del mundo natural y humano, sino incluso del sobrenatural en su relación con éstos, y la idea itineraria de la creación, la historia de la Humanidad y la vida individual de cada humano, que es la idea cristiana del mundo de la comunidad constructora de la catedral y su circunstancia más o menos ancha en el espacio y el tiempo.

La *Suma* principiando por Dios uno y trino, procediendo de Él a la creación del mundo sobrenatural creado, el angélico, del mundo natural y del hombre, desarrollando extensamente la actividad de éste y las formas de su vida que la conducen a su fin último por intermedio del Salvador, y ocupándose finalmente de éste y de los sacramentos de su Iglesia, da expresión a la misma idea, esencialmente, en medio de las diferencias de orden y de otras índoles que hay entre lo expresado por la catedral y lo expresado por la *Suma*.

Diferencias que no son tantas cuantas pueden parecer por la confrontación del anterior índice de la *Suma* con el recuerdo del inventario de la decoración catedralicia. Pues un índice más detallado exhibe otras coincidencias mayores y menores, como, por ejemplo, éstas: en el estudio de las virtudes en general, en la "Primera de la Segunda", entra el de los Dones y Frutos del Espíritu Santo y las Beatitudes;

el estudio de la acción del hombre sobre los objetos materiales el del "principio", de las ocupaciones materiales de los hombres;

el de la ley y el de la justicia, el de los principios de toda sociedad humana;

en el de la ley entre el comparativo de las leyes del Antiguo Testamento y las del Nuevo;

el de la fortaleza lo hace del martirio;

el del Salvador termina con el de Cristo Juez.

Y otros "temas" de la decoración de la catedral se encuentran, o en sendos lugares subordinados de la *Suma*, como el de la profecía, entre las gracias extraordinarias, en las cuestiones finales de la "Segunda de la Segunda"; o diseminados por distintos lugares de la obra, más cercanos o lejanos entre sí, como lo relativo a la Virgen, en la virginidad, entre las virtudes de la templanza, la Anunciación y la Encarnación, el Nacimiento y la Circuncisión, en las cuestiones sobre el Salvador, o lo referente al saber humano en las que versan sobre la actividad intelectual del hombre, la influencia inte-

lectual del hombre sobre el prójimo, mentada en el índice hecho anteriormente, la prudencia, la aplicación estudiosa y la curiosidad, entre las virtudes subordinadas a la templanza.

Pero la explicación de las coincidencias y diferencias entre la catedral y la *Suma*, tengo que dejarla para momento ulterior. Porque en el de ahora, debemos entrar más en la *Suma*, hasta la articulación última de su composición y textura.

Porque una peculiaridad que se advierte con sólo hojear la obra, es que los artículos reiteran, más de 3,000 veces, desde el primero de la primera cuestión hasta el último de la última, una misma disposición o estructura.

Primero, uno o pocos pasajes iniciados, el primero o único con las palabras "Ad primum" o "secundum", o el número que sea del artículo, "sic proceditur. Videtur quod...": "Relativamente a lo primero, o lo segundo, es decir, al tema o problema del artículo que sea de la cuestión, se procede así. Parece que..." Si hay más, de estos pasajes, inicia cada uno la palabra "Praeterea", "Además".

En segundo lugar, viene otro, iniciado con las palabras "Sed contra", "Pero en contra" de lo dicho antes o que "parecía".

A continuación, iniciado por las palabras "Responded dicendum quod", "Respondo diciendo que", lo que se llama tradicionalmente muy bien "el cuerpo del artículo".

Y por último, uno o más pasajes iniciados respectivamente "Ad primum", "Ad secundum", "A lo primero", "A lo segundo", etc., según fueran uno o más los pasajes iniciados con el "Videtur quod", el "Parece que".

El examen de cada una de estas clases de pasajes enseña que los anteriores al cuerpo del artículo son razones, primero en contra y después en pro, de la tesis que viene a ser o contener el título del artículo; que el cuerpo de éste es la exposición de la tesis y fundamentación de ella, a continuación de la razón en pro y como confirmación y explanación de ella; y que los pasajes posteriores al cuerpo del artículo son sendas respuestas a las objeciones a la tesis de las iniciales razones en contra de ella, respuestas que las "desatan", en función de la doctrina del cuerpo del artículo.

Las razones en pro y en contra son unas de razón y otras de autoridad sagrada o profana.

Así, por ejemplo, el Artículo tercero de la segunda Cuestión de toda la *Suma*, titulado "Si existe Dios", tiene la siguiente articulación:

Parece que no exista Dios. Por razón de la imposibilidad de contrarios infinitos y ser Dios el bien infinito y existir el mal.

Además, por razón del no llevarse a cabo por muchos principios

lo que puede llevarse por pocos, y parece que cuanto aparece en el mundo puede explicarse por principios que harían superfluo el divino.

Pero en contra está lo que dice el *Éxodo* por la persona de Dios: "Yo soy el que existo".

Respondo diciendo que el existir Dios puede probarse por cinco vías. Y siguen las famosísimas "cinco vías" o pruebas tomistas de la existencia de Dios.

Y a continuación, y para finalizar el artículo:

A *lo primero*, por tanto, (respondo) diciendo que, como dice Agustín en el *Enquiridión* —incumbe a la infinita bondad de Dios permitir que existan males y de ellos saque bienes.

A *lo segundo*, diciendo que los principios por los que parece explicarse cuanto aparece en el mundo, requieren precisamente del divino, como se hizo ostensible (en el cuerpo del artículo).

El significado y origen de tal articulación tiene lugar más propio de explicación más adelante. (25/6/66.)

Por el momento debemos reparar en un ingrediente de la idea del mundo a que da expresión la *Suma*, por ser fundamental para entender la historia de nuestra idea del mundo: ésta consiste, en parte esencialísima, en una negación de tal ingrediente. Este es la filosofía aristotélica ingerida por Santo Tomás en la idea cristiana del mundo, como ideas parciales de la idea medieval, y en el caso tomista, de él. Es la filosofía dominada por la idea de las cuatro causas, material, formal, eficiente y final. Para el griego tenía sentido dar a la pregunta "¿por qué?", referida a la clase de sér a que pertenecía un sér, a su existencia, es decir, a las preguntas "¿por qué este sér es el sér que es?" "por qué existe este sér", o en un doble ejemplo de lo más auténticamente aristotélico, "¿por qué esto es una mesa o un sér humano?", "¿por qué existe esta mesa o este sér humano?", una de estas cuatro respuestas: "porque es de madera" o "un cuerpo vivo", "porque tiene forma de mesa" o "alma", "porque la hizo un ebanista" o "lo engendró su padre", "porque la hizo para poner cosas encima", o "porque lo engendró para ser feliz"; que es decir que la palabra "causa" tenía cuatro sentidos: el de la madera o el cuerpo vivo, materias o causas materiales de la mesa o del sér humano; el de la forma de mesa o el alma, formas o causas formales de los mismos dos seres; el de ebanista o el padre, autores o causas eficientes de ellos; y el del poner cosas encima o ser feliz, fines o causas finales de los mismos. Para nosotros, en cambio, la palabra "causa" ya no tiene más sentido que el de la eficiente. Si antes de lo que acabo de exponer, le hubiese preguntado a uno de ustedes, que tampoco hubiese hecho estudios filosóficos, naturalmente, cuál era la causa de esta mesa o de tal o cual de ustedes mismos, me hu-

biera respondido exclusivamente que el fabricante de la mesa o los padres de la persona. No se le hubiera ocurrido decir que la causa de la mesa o de la persona era ni la forma ni la finalidad de la mesa, ni el alma de la persona ni su felicidad, ni, menos que todo, la materia, la madera, de la mesa, ni el cuerpo vivo, la materia organizada, de la persona. Y no se le hubiera ni ocurrido nada de esto, y hubiera respondido exclusivamente lo dicho, justo porque de la historia de nuestra idea del mundo es parte esencialísima, como dije antes, la inclusión de la causalidad material en la eficiente, y la lucha contra la causalidad de las formas entendidas a la manera de Aristóteles y Santo Tomás y contra las causas finales, en favor de las solas causalidades eficiente y formal, entendida ésta de otra manera, como veremos en el curso de estas lecciones. Pero Santo Tomás se apropió la filosofía aristotélica de las causas, haciéndose las ideas de que los seres no puramente espirituales, incluso los humanos, son compuestos de una materia individuada y una forma específica, mientras que los seres puramente espirituales, incluso Dios, son formas puras, de las que las de los ángeles son a la vez específicas e individuales —lo que quiere decir lo siguiente: la forma de la mesa, la "tabularidad", "informa" la pluralidad incontable de las mesas individuales; la forma del hombre, la "humanidad", la "animalidad racional" "informa" la pluralidad incontable de los individuos humanos; pero la forma que es el arcángel San Gabriel, la que es el arcángel San Rafael y la que es el arcángel San Miguel, o la "gabrielidad", la "rafaelidad" y la "micaelidad" son, respectivamente, el solo arcángel San Gabriel, el solo arcángel San Rafael, y el solo arcángel San Miguel: no hay una pluralidad de arcángeles gabrieles, ni otra de arcángeles rafaeles, ni una tercera de arcángeles migueles, como hay una de animales racionales y otra de muebles tabulares. —La misma filosofía sirve a Santo Tomás para "idear" *filosóficamente la relación entre Dios creador y las criaturas todas*: de todas ellas, incluso de la materia de todas ellas, es Dios la causa eficiente, final y formal. Esta última idea es también fundamental para entender por contraste un tramo igualmente fundamental de la historia de nuestra idea del mundo, por lo que voy a ilustrarla citando el cuerpo del Artículo tercero de la Cuestión XLIV de la Primera Parte de la *Suma*, que ilustrará asimismo algunas cosas más de las dichas con anterioridad inmediata:

> Observemos que para la producción de una cosa es necesario un modelo, a fin de dar al efecto una forma determinada. Un artista da a la materia una forma determinada por el tipo o modelo a que se propone conformarla... También lo que se produce

naturalmente recibe una forma determinada, y esta determinación de forma debe necesariamente atribuirse como a su primer principio a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual consiste en la distinción de los seres. Por ésto es preciso reconocer que en la divina sabiduría están las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, esto es, formas ejemplares existentes en la mente divina. Estas formas, aunque se consideran múltiples respecto de los seres, no son en realidad otra cosa que la esencia divina, en cuanto su semejanza puede ser diversamente participada por los diversos seres. Así, pues, Dios mismo es la primera causa ejemplar de todas las cosas.

O sea, la esencia divina es una forma ejemplar o modelo de la que "participan", asemejándose más o menos a ella con las respectivas formas, todos los seres creados. Y también: la esencia divina es la razón creadora de la realidad de todos los seres, haciéndolos participar en ella. Tendremos que recordar estas fórmulas en lección ulterior del curso.

El primer empleo de tal filosofía es, sin embargo, el entrañado en las pruebas de la existencia de Dios.

Santo Tomás empieza, en el Artículo primero de la Cuestión, por rechazar la prueba llamada desde Kant "ontológica", pero propuesta por primera vez por San Anselmo. Consiste en reconocer que la idea misma de Dios implica la existencia de Éste, so pena de contradicción, o que la inexistencia de Dios es un absurdo imposible: pues la idea de Dios es la del sér mayor, es decir, más perfecto, ideable, y un Dios existente es más perfecto que un Dios Inexistente. Lo que equivale a identificar esencia y existencia en Dios. Santo Tomás rechaza la prueba, no porque no esté de acuerdo con tal idea de Dios, sino porque, como *prueba*, requiere precisamente esta idea, y a esta idea se llega únicamente por medio de las otras pruebas, que parten de *lo dado sensiblemente*, según él, a saber:

el movimiento y el cambio de las cosas sensibles;

el orden causal de ellas, que son causas o efectos las unas de las otras;

su generación y corrupción, o nacimiento y muerte o destrucción; o la posibilidad no contradictoria de que no existan, a diferencia, precisamente, de lo que reconocía la prueba ontológica: que no exista cualquiera de nosotros, por ejemplo, es perfectamente concebible sin contradicción;

el orden gradual de ellas, que son más o menos buenas, o verdaderas, o bellas;

y la consecución de fines por los seres naturales carentes del conocimiento de ellos por carentes de conocimiento en general.

Según Santo Tomás, tales datos sensibles requieren, respectivamente, un primer motor, una primera causa, un sér necesario, un superlativo de bondad, verdad, belleza, y un ser inteligente que haga conseguir sus fines a los seres que no pueden conseguirlos por su propio conocimiento de ellos. Y todo esto es un mismo sér, Dios.

Respecto de la esencia de éste, me limitaré a señalar el atributo de su *infinitud*, porque la infinitud divina es la contrapartida de la *finitud* del resto entero de lo existente, en la idea medieval del mundo: en esta idea es el mundo natural, finito en el espacio, en cuanto limitado por el primer ciclo, y en el tiempo, en cuanto creado: no hay más que un infinito, propia y plenamente tal, Dios, que lo es por ser una forma, la de la existencia misma, no limitada por ninguna materia —y como en Dios se identifican la existencia y la esencia, una infinitud de ésta, de esencia, es, a una, la divina.

En cuanto a la creación, conviene dejar consignado, a fines ulteriores, que el mundo podría ser eterno, o no haber tenido principio en el tiempo, sin dejar de ser creado —si se entiende la creación debidamente: como un existir la criatura en cuanto puro efecto de la causalidad divina, es decir, que siendo efecto desde siempre de esta causalidad eterna, puede dejar de existir en cualquier momento, en el momento mismo en que Dios dejara de causarlo. La creación del mundo en y con el tiempo, no es idea demostrable filosóficamente, pero sí verdad de fe revelada en la Sagrada Escritura. (11/7/66.)

Ahora debemos volver la atención a la primera Cuestión de toda la *Suma*, que viene a ser la conciencia de sí como "doctrina" o "ciencia", o la explanación de la idea que de su propia obra tenía Santo Tomás.

Declara éste que "es necesario investigar primero respecto de la doctrina sagrada —que vimos era el objeto de la obra—, cuál sea y a qué se extienda" y que "acerca de esto hay que inquirir diez cosas". Pero de las diez nos bastarán a nosotros menos de la mitad o las que son asunto de los primeros Artículos y de los Artículos quinto y séptimo.

El epígrafe del primero dice: "Si es necesario que haya, además de las disciplinas filosóficas, otra doctrina". Y la sustancia del cuerpo del Artículo, la efectiva necesidad, "además de las disciplinas filosóficas, que se investigan por la razón humana", de "una doctrina según la revelación divina", "para la salvación del hombre", porque éste está ordenado por Dios a un fin que excede la comprensión de su razón y porque los hombres necesitan que la revelación divina los instruya en todo aquello que puede investigar de Dios la razón

humana en principio, pero de hecho solamente la de pocos hombres capaces de tal investigación.

El epígrafe del Artículo segundo pregunta "Si la doctrina sagrada es [una] ciencia". La respuesta es afirmativa, pero distinguiendo las ciencias "que proceden de principios conocidos con la luz natural del entendimiento" y las "que proceden de principios conocidos con la luz de una ciencia superior, la de Dios y los bienaventurados".

El epígrafe del Artículo quinto pregunta "Si la doctrina sagrada es de dignidad superior a las otras ciencias". Y la respuesta es también afirmativa: Porque "de las ciencias especulativas se dice una de dignidad superior a otra, ya por la certidumbre, ya por la dignidad de la materia", y la certidumbre de ésta es la infalible de la ciencia divina, y no la falible de la razón humana; y su materia trasciende en altura la razón humana, mientras que la de las demás ciencias está sometida a esta razón. Y "de las ciencias prácticas es de dignidad superior la que no se ordena a un fin ulterior, y únicamente la doctrina sagrada es la ciencia del fin último".

Por último, el epígrafe del Artículo séptimo pregunta "Si es Dios el objeto de esta ciencia", pregunta cuyo sentido no precisa bien sin la objeción de que trata de muchas más cosas que de Dios, como las criaturas y la moral humana. Pero esta objeción queda desatada con la respuesta misma: que "en la doctrina sagrada se tratan todas las cosas en razón de Dios, o porque son el mismo Dios, o porque dicen relación a Dios, como a su principio y su fin".

Todo lo cual significa que de la idea del mundo a que da expresión la *Suma* de Santo Tomás, es parte capitalísima la idea —refleja de esta misma idea del mundo: la idea de *una* ciencia de *todas* las cosas *unificadas* en y por Dios, y ciencia cuyos primeros principios o principios, sin más, pues la expresión "primeros principios" es, en rigor, redundante— son los de la ciencia misma que Dios tiene, que Dios es, revelados por Él mismo, al revelarse Él mismo, a los hombres. Y quizá pueda decirse que la diferencia más radical entre tal idea del mundo y la nuestra, sea la diferencia que hay entre la idea de tal ciencia y nuestra idea de la ciencia.

Pero (nos) urge pasar ya de la obra misma a su circunstancia explicativa. (26/6/66.)

Esta circunstancia se encuentra *en la obra misma*, pues que ésta versa sobre su propia circunstancia:

la humana social, en la Segunda Parte;

la natural, incluyendo la humana en cuanto natural, en la Primera Parte en las cuestiones referentes a los cuerpos y al hombre;

la sobrenatural, en la misma Primera Parte, en las cuestiones referentes a Dios uno y trino y a los Ángeles, y en la Tercera Parte.

En la obra se encuentra incluso más de su circunstancia:

de lo histórico de la social, no sólo lo que acerca de las leyes del Antiguo y del Nuevo Testamento se encuentra en la Segunda Parte, y lo que acerca de la vida del Salvador en la Tercera, sino también las autoridades aducidas en los pasajes de los artículos iniciados con el "videtur quod" y el "sed contra", sobre los que he de volver pronto;

y hasta el sujeto mismo, Santo Tomás en cuanto teólogo y religioso, se encuentra subsumido en lo que dice de la Doctrina Sagrada y del estado religioso —en general, cuando el filósofo trata de la Filosofía, o el teólogo de la Teología, o cualquier científico de su ciencia, trata de sí: y lo que dice puede ser en buena parte, y hasta exclusivamente, confesión personal más o menos disimulada, hasta para él mismo, bajo el expresarse "en términos generales".

Pero lo que de la circunstancia de la obra se encuentra en ella, necesitamos completarlo con lo que sólo se encuentra *fuera de ella*, en los dominios de los saberes pertinentes.

En la obra toda de Santo Tomás es la *Suma Teológica* la obra final de su vida, obra que quedó inconclusa, bien que muy cerca de la conclusión, por la muerte del Santo, según ya apunté. A la obra se le dio la conclusión que le faltaba con el *Suplemento* de Reginaldo de Piterno, discípulo y como secretario del Santo. Del resto de la obra de éste, merece ponerse la *Suma Teológica* en la relación con la *Suma contra los Gentiles* que da expresión a una "circunstancia" a la que no hemos encontrado se la diesen ni la catedral ni la *Suma Teológica:* el ser la Cristiandad medieval una colectividad limitada por el mundo humano no cristiano, del que judíos y musulmanes la tenían más o menos amenazada o combatida, desde dentro de ella misma o desde sus fronteras, no sin que ella reaccionase más o menos victoriosamente, desde la Reconquista española y las Cruzadas hasta la lucha contra los turcos ya en plena Edad Moderna, y las persecuciones de los judíos.

En relación con la circunstancia más inmediata, hay que tener en cuenta el *destino didáctico* de la *Suma*, oriundo de la enseñanza practicada por Santo Tomás —como suelen ser origen y destino de las obras de los profesores—: únicamente en función de la enseñanza universitaria de los días del Santo, pueden comprenderse particularidades de la *Suma* como la articulación de los Artículos. Y únicamente tomando en consideración esta función docente de la obra, puede acabar de comprenderse la idea del mundo a que da expresión. Como la catedral, la *Suma* no da expresión a una idea del mundo solamente por lo que hay en ella de representativo, ésto es, de expresión verbal de ideas de los respectivos objetos, sino también

por la inserción funcional *de* ella en su circunstancia. Como la catedral es un edificio para practicar el culto de la religión de una comunidad que tiene una cierta idea del mundo, la *Suma* es un libro para estudiar la ciencia de la misma comunidad.

Las coincidencias y diferencias entre la expresión dada a la misma idea del mundo por la catedral y la *Suma*, pueden comprenderse ahora cabalmente. Pueden ser,

Ya de temas: el inicial de la Creación y el final de Cristo Juez figuran en ambas, pero en la catedral hay muchos temas marianos que no figuran en la *Suma*, y en ésta muchos filosóficos ausentes por completo en la catedral;

ya de orden: aun los que lo tienen riguroso, no pueden tenerlo exactamente igual en el espacial y plástico de la catedral y en el discursivo y temporal de la *Suma*;

ya de índole de la expresión: la plástica de la catedral requiere representaciones concretas, individuales, como las figuras estatuarias o pictóricas de personajes o los grupos escultóricos o pictóricos de escenas; la expresión verbal-conceptual de la *Suma* permite la de ideas generales, esencias y formas abstractas y propende a ella. No es, ni puede ser, lo mismo la idea o el concepto de un objeto que una imagen del mismo, ni tampoco una imagen plástica y una imagen literaria de él, ni siquiera cuando es un objeto sensible.

La *Suma* tiene con su circunstancia una relación también histórica —o la circunstancia de la *Suma* es una *circunstancia histórica:* la misma que la de la catedral, incluso en aquello que puede llamarse las fuentes de una y otra.

Ya vimos qué variado repertorio de fuentes literarias, *lato sensu*, inspiró o aleccionó a los imagineros de la catedral. Curioso, aunque si bien se considera, natural, es que muchas de ellas sean las mismas que muchas de las fuentes de la *Suma* que son parte de lo que puede llamarse su genealogía.

Como ya indiqué en lección anterior, la *Suma Teológica* de Santo Tomás no es la única "Suma" existente —hace poco me refería a la otra *Suma* del santo, la *Contra los Gentiles*. Estas *Sumas* no son más que obras individuales de un género de la literatura didáctica que cuenta con otros muchos individuos y fue formándose a lo largo de una historia dilatada y compleja, como que sus orígenes se remontan a la primitiva catequesis cristiana y a la Patrística. Más inmediatos antecedentes son los géneros de obras enciclopédicas del saber medieval que son antecedentes en particular de la idea de la ciencia que encontramos entrañada en la *Suma:* de los cuales el individuo más digno de mención, por lo muy difundido y utilizado en su tiempo, también por los constructores de la catedral de Char-

tres, es el triple *Speculum* de Vicente de Beauvais: *naturale*, que procede del Creador y la creación de la materia prima y de los ángeles a los siete días del *Génesis*, al estado primitivo del hombre, la propagación de éste y sus razas, sus habitaciones o una geografía, y una cronología por generaciones; *doctrinale*, que partiendo de la caída (del hombre) y la restauración por la filosofía, después de una Propedéutica de Gramática, Retórica y Poética, expone una Filosofía práctica, dividida en Ética, Económica, Política, Mecánica y Medicina, y una Filosofía teórica, dividida en Física, Matemáticas, Metafísica, Teología fabulosa y Teología verdadera; y finalmente, *historiale*, que desarrolla lo que anuncia su título...

A hacer justicia a lo que acerca de los temas de los Artículos de la *Suma* había encontrado Santo Tomás en su extensa erudición de tales fuentes, se endereza *la articulación* que empieza por presentar las principales razones y autoridades contrarias acerca de cada tema, y acaba por despejar las contrarias a la tesis sostenida por el autor.

La historia de la *Suma* desde la muerte de su autor es una parte de la historia universal de la Filosofía, y aún del pensamiento en general, de la que ya no puedo sino indicar sumarísimamente los grandes momentos:

el de la lucha en pro y en contra de la obra y pensamiento teológico-filosófico de Santo Tomás, hasta el reconocimiento de ella como la fuente de la primera de las grandes escuelas escolásticas: tomista, escotista, suarista, hilista;

el de su compartir la declinación de la escolástica y filosofía medieval en general, y aún de la religión, en los tiempos modernos, hasta el ínfimo extremo de la época de la Ilustración,

después la restauración de religión y escolástica y filosofía medieval toda desde el Romanticismo hasta nuestros días, en la trayectoria de la cual es momento culminante para la supervivencia histórica de Santo Tomás la recomendación pontifical de su teología y filosofía como la básica de las escuelas católicas,

y la estimación de la *Suma Teológica* como la obra, no sólo final, sino definitiva y maestra de su autor,

todo lo cual aporta la justificación retrospectiva de la elección hecha de ella como uno de los tres principales cuerpos de expresiones de la idea medieval del mundo.

Pero antes de finalizar esta lección, me es menester decir aún, lo más concisamente posible, algo que he dejado justo para el final a fin de que lo retengan ustedes debidamente.

Usa la *Suma* (de) un triple método:

las Cuestiones sobre la existencia y la esencia de Dios uno, se di-

lucidan con el método puramente racional de la Teología filosófica tradicional;

pero desde que la *Suma* pasa a las cuestiones sobre la Trinidad, la razón no puede hacer más que dilucidar la revelación;

y en las Cuestiones de la Primera Parte sobre las Criaturas y en las de la Segunda Parte, es abundantísima la experiencia psicológica moral, social, humana en general, directa o indirecta, que nutre los cuerpos de sus artículos.

Pues bien, la anteposición de las Cuestiones sobre Dios uno a las Cuestiones sobre la Trinidad con los respectivos métodos, tiene el siguiente significado histórico:

la filosofía escolástica había empezado por el agustiniano-anselmiano *credo ut intelligam*, creo para entender —lo creído, por me-
cional;
nás empieza por un *intelligo ut credam*, en-
nostración puramente racional de la existencia de Dios es uno de los *praeambula fidei*, de los preámbulos de la fe — en lo que sólo puede conocerse por medio de la fe en la revelación, como la Trinidad.

Anteponiendo *así* la razón a la fe, es Santo Tomás un adelantado del racionalismo moderno. (27/6/66.)

Lección 4

LA IDEA MEDIEVAL DEL MUNDO SEGÚN LA *DIVINA COMEDIA*

La idea del mundo de que encontramos la expresión en la *Divina Comedia* parece poderse caracterizar por ciertas notas.

La primera que se ofrece ya, la noticia más superficial de la obra, es la de ser una idea del mundo puramente *escatológica*, puesto que la obra es exclusivamente la narración poética, épica, de un viaje por el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso.

Pero éstos están presentados de tal forma, y de tal forma condicionan el viaje mismo con todas sus peripecias, que hacen resaltar la segunda nota, incluso por encima de la primera para quien se adentra por la obra siguiendo a los viajeros: la idea del triple mundo del más allá es muy puntual y fundamentalmente topológica.

Una tercera nota es la de ser una idea del mundo que va presentándose en forma crecientemente *didáctica*, al ir creciendo esta índole del poema, del "Infierno", que apenas lo es, al "Purgatorio", y de éste al "Paraíso".

Una cuarta nota es la de ser una idea del mundo muy personalmente *histórica*, en el sentido que expondré.

Y no solamente como consecuencia de esta nota, ni siquiera de las cuatro anteriores, sino como nota más sustante o por sí, la quinta y última es la de ser una idea del mundo en conjunto sumamente *personal*.

En tales notas se interfieren las diferencias notables entre esta idea del mundo y aquellas de que encontramos la expresión en la catedral y en la *Suma*, o más exactamente, entre las tres expresiones dadas a una misma idea del mundo por las tres obras que venimos considerando.

Aunque lo *escatológico* de la idea del mundo de la *Divina Comedia* sea la primera característica de ella que se ofrece, lo *topológico* de tal escatología resulta tan fundamental, como ya apunté, que también resulta indispensable empezar por ello. Ello es, asimismo, un diferencia fundamental entre la *Comedia* y la *Suma* y la catedral. En esta última está localizado materialmente en esculturas y vitrales lo representado por ellos; pero las relaciones de localización entre ellos mismos no son relaciones de localización *propia* de lo representado en ellos. Y a la índole doctrinal, genérica y abstracta,

de la *Suma*, le es indiferente la localización incluso de los cuerpos integrantes de la cosmología aristotélico-tolemaica que entraña.

Por otra parte, en la *Suma*, aunque las cuestiones sobre Dios y la Trinidad y los ángeles en parte las del Salvador y aún alguna otra versan sobre (los seres) el mundo sobrenatural, el más allá como tal, o propiamente las postrimerías, son sólo tema de las últimas cuestiones *del Suplemento*; y ya vimos la mínima representación del Infierno y prácticamente nula del Purgatorio en la catedral de Chartres. Si no fuese, pues, por la *Divina Comedia*, la idea medieval del mundo, sacada solamente de la catedral y la *Suma*, no contendría la imagen plástica, voluminosa y detallada de los lugares de ultratumba —Cielo, Infierno, Purgatorio y Limbo— que sin duda contenía la mente de sus sujetos, no sólo los constructores de la catedral y los autores de la *Suma* y del poema, sino de sus coetáneos cristianos —y hasta más que éstos.

Encima, el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso de la *Divina Comédia* son, no sólo tan materiales, tan corpóreos, sino incluso tan de *este* mundo físico, que hace más que problemático lo escatológico o lo más allá de ellos: en efecto, el Infierno es una ingente sima abierta en esta nuestra Tierra; el Purgatorio, el más alto de los montes de esta misma Tierra, muchísimo más que el más alto conocido por nosotros, y por ende escarpadísimo; y el Paraíso, la serie concéntrica de las esferas celestes de la misma cosmología aristotélica-tolemaica entrañada en la *Suma*, bien que con una superposición que es la única excepción a lo dicho de la materialidad e, "inmanencia" de las tres postrimerías. Si no fuese, pues, también por la *Divina Comedia*, la imagen medieval del mundo, sacada solamente de la catedral, y la *Suma*, tampoco tendría la materialidad física, que sin duda tenía en la mente de sus sujetos. Resumamos —lo único posible aquí y ahora—, resumamos, pues, la imagen que de ellos nos ofrece e impone la *Divina Comedia*.

La ingente sima del Infierno tiene una forma que puede regularizarse como la de un cono invertido, con la base en la superficie de la Tierra, en un hemisferio de tierra, en torno de un centro ocupado por Jerusalén, y con una entrada situada al occidente de éste; y con el vértice en el centro mismo de la Tierra.

El monte del Purgatorio se alza exactamente en los antípodas de Jerusalén, en el centro de un hemisferio de agua.

Del fondo del Infierno y centro de la Tierra hay un conducto que desemboca en las playas de la isla donde se alza el Purgatorio.

El Paraíso esta formado por los nueve cielos concéntricos de la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, de las estre-

llas fijas y el cristalino que es el *primer móvil*, más allá del cual está la excepción antes mentada...

El Infierno tiene una forma regularizable como la de una interna espiral descendente, adosada a sus límites terráqueos y abierta por el lado opuesto, hacia el fondo.

El Purgatorio tiene una forma inversa, pero no simétricamente rigurosa: más bien que la de una externa espiral ascendente, la de una serie de nueve como rellanos, tallados en las escarpadas laderas del monte, abiertos, por el lado opuesto, al abismo del aire y en el fondo el suelo de la isla y el mar, comunicados entre sí por rampas o escaleras estrechas y abruptas, aunque cada vez menos, que los viajeros recorren volteando a la derecha.

La espira infernal hace nueve círculos, por los que los viajeros descienden volteando hacia la izquierda, pero el séptimo es triple, el octavo décuplo y el noveno triple en torno al centro y fondo de la sima toda. Alojados están, respectivamente,

en el círculo primero, el Limbo de los Justos;

en el segundo al sexto, los condenados por los pecados de la lujuria, la gula, la avaricia y prodigalidad, la ira y la herejía;

en el triple séptimo, los condenados por la violencia, contra el prójimo, contra sí mismos —los suicidas contra Dios y la naturaleza;

en los diez "valles", "fosas" o "bolsas" del octavo, los rufianes, aduladores, simoníacos, hechiceros, prevaricadores, hipócritas, ladrones, engañadores, cizañeros y falsificadores;

y por último, en las vueltas y el centro del noveno, los traidores, a sus familiares, a su país, a sus huéspedes y a sus señores: estos últimos son Lucifer y los que penden de una de sus tres bocas cada uno, Judas de la del medio y Bruto y Casio de las laterales.

Tal "descendencia" de pecados no corresponde a la tabla de contravalores de la Iglesia —soberbia, avaricia, lujuria, gula, ira, envidia, acidia—, sino a la de Dante, para quien el pecado carnal de Francesca y Paolo es sin duda muchísimo menos grave que el de la traición, en general, y a su señor, en particular —valoración, o contravaloración, esta última, muy propia del final partidario de (los) Emperadores y enemigos de (los) Papas, como muy propia de un amoroso y poeta aquella indulgencia.

Así como a los círculos más propiamente infernales de los condenados precedía el del Limbo de los Justos, a los rellanos del Purgatorio, más propiamente dicho anteceden un par de ellos de los que en el inferior están alojados los excomulgados y en el superior los arrepentidos tardíamente.

Pasadas las puertas del Purgatorio más propiamente dicho, se purgan, en los restantes siete rellanos, de abajo a arriba, los pecados

de la soberbia, envidia, ira, pereza, avaricia y prodigalidad, gula y lujuria: un orden de mayor a menor gravedad, pero que no corresponde rigurosamente ni al de la Iglesia, ni siquiera al del Infierno del propio Dante. El monte del Purgatorio tiene por cima la meseta del Paraíso Terrenal.

En cuanto a los cielos son las sedes, respectivamente,
el de la Luna, de los que no cumplieron sus votos;
el de Mercurio, de los hazañosos;
el de Venus, naturalmente de los amadores;
el del Sol, de los doctores en el sentido de la Iglesia e intelectuales, que decimos hoy;
el de Marte, otra vez naturalmente, de los guerreros;
el de Júpiter, de los justos;
el de Saturno, de los contemplativos;
y el de las estrellas fijas, de Jesús y María en triunfo.

El primer móvil no es sede alguna como los anteriores, sino que en él tiene Dante la visión del "punto de que depende el cielo y toda la naturaleza" y de los coros angélicos que giran en todos los cielos; y más allá del primer móvil está la excepción dos veces anunciada: una rosa inmaterial de bienaventurados en torno de Dios. Pero ¿cómo?, ¿es que los habitantes de los cielos inferiores no son bienaventurados? Sin duda, pero no como éstos del "Empíreo": los santificados o canonizados por la Iglesia hasta la fecha de estos cantos de la *Divina Comedia.*

La anterior *topografía* habrá confirmado lo anticipado acerca de lo problemático de lo *escatológico* del mundo de la *Divina Comedia.* Pero esta problematicidad resultará confirmada aún por otras particularidades, en las que entraremos pasando al viaje mismo.

Dante lo emprende en las famosas circunstancias:

"en la mitad del camino de nuestra vida", los 35 años, según el propio Dante en su *Convivio;*

"en la dulce estación" del año;

"lleno de sueño", "perdió la vía recta", "abandonó la vía verdadera", "encontrándose" en una "selva salvaje", durante toda una noche hasta el amanecer, en que salió a una playa solitaria y ascendente, donde le salen al encuentro sucesivamente una pantera, un león y una loba, retrocediendo ante la cual se le presenta Virgilio, que, después de anunciarle el viaje en el que va a ser su guía, a petición de Lucía, enviada por Beatriz, le conduce por un "camino áspero y hondo" hasta la puerta del Infierno.

Todas estas circunstancias son simbólicas —como es lo propio de la iniciación de un viaje a un más allá de almas separadas de sus cuerpos y espíritus que nunca los tuvieron; pero el viaje es el de un

hombre *con su cuerpo* y a lugares tan corpóreos como quedó expuesto. Lo que va a ser origen de toda una serie de particularidades entrañantes de un problema del que el poeta acabará por ser consciente hasta el punto de darle un solución expresa.

Dante desciende por el Infierno y asciende por el Purgatorio y hasta por los cielos con su cuerpo natural, material. Mientras desciende por las tenebrosidades infernales no pueden reconocerlo los condenados como lo reconocen repetidamente con estupor las ánimas del Purgatorio a las luces que alumbran éste: por la sombra que su cuerpo proyecta. Pero una de las ánimas que purgan el pecado de la envidia con los párpados cosidos, reconoce lo mismo, porque se da cuenta de que Dante "habla respirando" —ya antes otras se habían percatado con pasmo de su respirar. Lo que quiere decir que la corporeidad de Dante no necesitaba ser reconocida por la sola vista —y por ende podía haberlo sido en el Infierno mismo; y así había sido, en efecto:

el barquero Flegias que debe conducir a Dante y Virgilio a través de la laguna Estigia, se da cuenta de que la barca no pareció cargada hasta que recibió el peso de Dante, y de que trazaba en el agua una estela más honda de la que solía —lo que había sido ya anticipado por el barquero Caronte, que los había hecho cruzar el Aqueronte;

el centauro Quirón observa que Dante mueve cuanto toca con los pies, lo que los de los muertos no hacen;

y cuando va a pisar el lago helado donde están sumidos los traidores a sus familiares, oye advertirle: "Mira cómo andes; haz por no pisar con los pies las cabezas de los míseros lacerados hermanos" que están más cerca; pero a pesar de la advertencia, da un puntapié a una de aquellas "cabezas", cuyo dueño se le queja...

Pero fuera de estos casos, en el Infierno es Virgilio quien da a conocer a Dante, y la alta razón de ser del viaje de ambos, a quienes se oponen a él o a quienes simplemente sienten curiosidad o deben ser informados —en todos los casos, con igual resultado de estupor. En el Paraíso ya no se repite nada de todo ello.

La corporeidad y vida de Dante, que "antes de tiempo" "sin haber muerto anda por el reino de los muertos", como le dice Flegias, contrasta con las puras almas o espíritus que son los *guías* de Dante y cuantos ellos y éste van encontrando por Infierno, Purgatorio y Paraíso.

Porque a Dante no le guían solamente, primero Virgilio, por Infierno y Purgatorio, y después Beatriz, por el Paraíso, como es sabido de todo el mundo; sino que, aparte las almas individuales, los grupos de almas que les señalan más de una vez el camino, hay unas

almas que se destacan por la dirección que les prestan o la compañía con que los dirigen: al salir a la isla del Purgatorio, Catón de Utica; desde que dejan a los arrepentidos tardíamente hasta la proximidad de la puerta del Purgatorio propiamente tal, Sordello; desde el rellano de los avaros y los pródigos hasta la meseta del Paraíso Terrenal, Estacio; por la misma meseta, donde desaparece Virgilio, pero desde antes de esta desaparición, Matilde hasta que aparece Beatriz; y cuando ésta, en el Empíreo, desaparece para ir a ocupar su trono, San Bernardo, que dirige a Dante hacia la Virgen María y a la visión de Dios mismo. Naturalmente, también la elección de cada uno de estos guías tiene su intención, aunque no sean tan divulgadas como la de Virgilio. Las más obvias son la de Estacio, el segundo gran épico latino para los medievales, y que, cristiano para Dante, es un vínculo entre éste mismo y Virgilio, quien, si pagano, vaticinó la venida de Cristo, vaticinio que fue decisivamente revelador para Estacio y motivante de su conversión; y la de San Bernardo, el relevante devoto de María. Pero Catón, el prototipo de la virtud estoica para antiguos y medievales, bien podía ser el primer guía en la isla del Purgatorio; el trovador Sordello, paisano de Virgilio, por esto y por detalles de su vida —vivir expatriado— y obra —un discurso a los príncipes de Europa—, el segundo; y Matilde, amiga y acompañante de Beatriz, el cuarto —el tercero había sido Estacio. Virgilio no podía ser un guía tan competente, como en el Infierno, adonde ya había descendido, en el Purgatorio, donde nunca había estado.

Pues bien, en contraste con Dante, Virgilio no proyecta sombra, y cuando Dante le dice el nombre de Virgilio a Estacio, y éste se inclina para abrazar las rodillas de Virgilio, éste le advierte: "Hermano, no lo hagas, que eres una sombra y una sombra ves". Pero lo notable es el intento mismo: porque viene a corroborar lo que pasa con las almas y espíritus todos, del Infierno al Paraíso. Son, repito, almas separadas de sus cuerpos y espíritus que nunca los tuvieron, pero...

Desde que relata el recorrido por los primeros círculos del Infierno, las denomina Dante, siguiendo la tradición tan antigua, sombras y fantasmas, pero que "parecían cuerpos humanos", y que, en efecto, tienen las mismas formas, toman las mismas posturas y hasta ejercen las mismas actividades que éstos. Un ejemplo singularmente ilustrativo: antes de las puertas entre los arrepentidos tardíamente del Purgatorio, propiamente tal, "uno... estaba sentado y abrazaba las rodillas, teniendo la cara baja y metida entre ellas". O recuérdese el puntapié dado a la cabeza de uno de los sumergidos en la laguna helada.

No voy ni siquiera a hacer la lista de los diferentes tormentos de los distintos grupos de condenados en los círculos infernales, ni de las diversas penas de los distintos grupos que se purifican en el Purgatorio; pero sí a llamar la atención sobre lo material de los tormentos en general, y aun de las penas: como la mayor o menor inclinación de las almas de los soberbios según el peso de las peñas que cargan y los humillan. Pero hay detalles más sutiles:

cuando el alma de su amigo Casella sale de entre las de los excomulgados para abrazarle, y Dante va a corresponderle, le pasa a éste lo que le hace exclamar:

"¡Oh, sombras vanas, fuera de la apariencia!" Porque tres veces quizo abrazarla, en vano. Pero cuando la sombra le dice con voz suave que se detenga, Dante reconoce al amigo —como por la voz de su alma también reconoce a otro amigo, Torese, de quien dice que no lo hubiera reconocido por el rostro, es decir, el del alma— como ya había dicho a un tropel de contumaces que no reconocía las desfiguradas facciones de ninguno de ellos. Pero para facciones desfiguradas, las demacradas de las flacas almas de los que con el ayuno purgan la gula, uno de ellos Torese, sorprendiendo a Dante hasta hacerle preguntar a Virgilio: "¿Cómo se puede hacerse flaco allí donde no hay necesidad de nutrirse?" Y aquí es ya donde el poeta da al problema que todo esto entraña solución expresa por boca de Estacio:

> La virtud formativa —el alma— irradia en torno, tal como cuando vive en los miembros; y como el aire, cuando está muy nebuloso, por el rayo ajeno —del sol— que en él se refleja, de diverso color se muestra ornado, así el aire vecino toma la forma que le imprime, virtualmente, el alma que se detuvo aquí; y semejante [des]pués a la llama que sigue al fuego dondequiera se traslada, sigue al espíritu su forma nueva. Y porque a esto debe su apariencia, se la llama sombra; y así organiza [des]pués cada sentido, hasta la vista. De aquí que hablemos y de aquí que riamos, de aquí que lancemos las lágrimas y los suspiros que por el monte habréis sentido. Según que nos afecten los deseos y los demás afectos, la sombra toma sus formas; "y ésta es la razón de lo que admiras".

Esta explicación parece hecha para las ánimas del Purgatorio, y a lo sumo valer retrospectivamente para las de los condenados en el Infierno; pero quizá es válida también, al menos, parcialmente, para las almas e incluso los espíritus paradisíacos. Estas almas y espíritus se le presentan a Dante como luces en cuya luminosidad destellante están encerrados, de tal suerte que Dante no los descubre y reconoce por sí mismos, sino cuando se los dan o se dan a conocer. En

el cielo del Sol, Beatriz pide a las almas de los sabios que lo habitan que le digan a Dante "si la luz de que se enflora vuestra sustancia permanecerá con vosotros eternamente tal como está ahora; y si permanece, decid como, después que seáis hechos visibles —por la resurrección de los cuerpos— podrá ser que no os dañe la vista". Y es Salomón quien se encarga de responder:

> Así como la carne gloriosa y santa sea revestida, nuestra persona más grata será por estar completa; por lo que se acrecentará lo que nos da de [su] gratuita luz el sumo bien... y no podrá tamaña luz lastimarnos, porque los órganos del cuerpo serán potentes para todo lo que pueda deleitarnos.

Pero así como almas condenadas y almas purgadoras padecen tormentos y penas de la materialidad señalada, almas y espíritus paradisíacos se gozan en lo que puede llamarse sin irreverencia un *ballet*, puesto que el propio Dante emplea repetidamente en las descripciones de él la palabra "danza". En general, están girando sobre sí mismos o alrededor de algo o alguien, como cuando lo hacen más de una vez alrededor de Beatriz y Dante; o bien bajan y suben o forman una figura como la del águila del jovino cielo de los justos; sin que deje de haber los que podrían llamarse números de quienes se destacan no sólo para hablar, como San Pedro y Beatriz, San Pedro y Dante, San Pedro, Santiago y San Juan y hasta la Virgen y el Arcángel San Gabriel. El propio Dante dice también los "juegos" y los "cantos" de más de mil ángeles a los que sonríe la Virgen. A los cantos, asimismo, porque "la fiesta del Paraíso" o como la llama Salomón al comienzo del discurso en que profiere las palabras antes citadas, es una fiesta consistente simultáneamente en cánticos —como ya en el Purgatorio habían resonado con suma frecuencia cantos, en contraste declarado expresamente por el poeta, con los "lamentos feroces" del Infierno. Cantos, los de Purgatorio y Paraíso, bíblicos y de la liturgia de la Iglesia.

A la *relación* explanada en lo anterior, *entre* el triple *mundo* del "relativo" *más allá y el mundo del más acá*, que podría llamarse relación del "doble" de éste que es en tan grande medida aquél, no se reducen todas las relaciones entre ambos. La relación entre ellos que establece insólitamente el paso de Dante vivo en su cuerpo del uno al otro, resulta fundamental —de otras que resultan anejas a su viaje:

principalmente los condenados, tienen deseo de recuerdo y fama en este mundo y se los piden a Dante cuando esté de vuelta en él, o el poeta mismo se los ofrece;

exclusiva, pero regularmente, los purgadores están o entran en relaciones de auxilio mutuo con quienes en este mundo ruegan o pueden rogar por el acortamiento de su purgar o por su favor cuando suban por fin a los cielos;

en éstos, le hacen a Dante el encargo o la recomendación, más o menos imperativa de decir, de escribir, lo que ve o le dicen —varias veces, de las que la más notable parece ser, la orden que le da San Pedro, para cuando haya vuelto abajo, de abrir allí la boca y no ocultar lo que él, San Pedro, no oculta, y es nada menos que la reprobación hecha, en discurso pronunciado con voz y semblante alterados, del Papado actual.

En otros casos, sueltos, se trata, más moderadamente, de dar noticias de los vivos a los muertos o viceversa.

En otros, en fin, de predicciones, naturalmente, de los muertos acerca de los vivos.

Todo ello es parte de la peculiar presencia del más acá en el más allá y de éste en aquél en la idea del segundo, del más allá, que tiene Dante. Pero esta doble e inversa relación abarca aún mucho más —en rigor, abarca el poema entero y toda su circunstancia; y lo que vengo haciendo es pormenorizándola ahora, que es también lo que debo seguir haciendo.

Pasando a la característica *didáctica* del poema.

El didactismo de éste está desde luego, en todo él, en cuanto poema sobre el más allá, inspirado, animado, todo él, por una intención tan docente y edificante cuanto artística o estética; pero está más particular y definitivamente en la ciencia diseminada por él, entendiendo "ciencia" en el sentido en que la entendía la época, y hemos visto ya por la *Suma:* un saber unificado desde la teología, pasando por la cosmología, hasta la moral y religión práctica. En la *Comedia* no está, naturalmente, organizado sistemático-metódicamente como en la *Suma,* sino, como he dicho, diseminado; y en parte incluso en lo que Dante va diciendo, recordando, directamente, de su viaje, en parte puesto apenas alguna vez en su propia boca real durante el viaje, pero muy frecuentemente en la boca peculiar de sus guías y de otros de aquellos con quienes se va encontrando —aunque ésta es la frecuencia creciente que insinué al principio: el "Purgatorio" es mucho más dialogístico y discursivo *didácticamente* que el "Infierno", que apenas lo es nada; y en el "Paraíso" diálogos y discursos tienen por lo regular una índole aporética y teorética, o de planteamiento de problemas por Dante y resolución de ellos por unos u otros de sus acompañantes o interlocutores, y hasta en cierto tramo forma el diálogo un aire catequístico... Pero no tengo tiempo para analizarlo todo bajo los puntos de vista que daría para hacerlo lo

que acabo de decir, y por ello voy a proceder mucho más sumariamente.

El viaje va siendo rigurosísimamente *cronometrado*. Esto es patente sobre todo en el Purgatorio, de cuyos 33 cantos 19 contienen indicaciones de la hora, 12 al comienzo, y tres casi seguidos, los 15, 17 y 18 hasta indicaciones dobles. En el Infierno está puntualizada la ocasión inicial también cronológicamente, como recordé anteriormente, y no falta una indicación tan precisa como la del canto 21, "ayer, cinco horas más tarde que en este momento, se cumplieron mil doscientos sesenta y seis años desde que se rompió aquí el camino" por el terremoto que tuvo lugar al momento de expirar Jesús en la cruz. Si en el Infierno, sin embargo, y el Paraíso menos aún, no son las indicaciones tan reiteradas y minuciosas como en el Purgatorio, cabe conjeturar que se deba a que en el Infierno no eran posibles las observaciones del cielo y la luz que en el Purgatorio, y a que en el Paraíso no se da cuenta Dante de sus pasos de unos cielos a otros, por la ligereza del vuelo ascensional, su absorción en lo que contempla y aún alguna otra causa. En todo caso, se puede concluir que fue en la noche del Jueves Santo del año 1300 cuando Dante se extravió, y el Viernes Santo por la tarde cuando se le presenta Virgilio; un día después, en la tarde del Sábado Santo llegan al fondo del Infierno y centro de la Tierra; "la mayor parte de las veinticuatro horas siguientes las pasan en gatear el conducto que desemboca en el Purgatorio, al que llegan al salir el Sol *allí* el Domingo de Resurrección; la subida del Purgatorio les lleva tres días y tres noches, siendo menos fácil subir tal monte, que bajar con los propios pies; habiendo pasado seis horas en el Paraíso terrenal, la ascensión por el celestial empieza al mediodía del Miércoles de Pascua, y el viaje se acaba el Jueves en la cima del Empíreo, sin añadir palabra sobre la vuelta a la Tierra, habiendo durado, en suma, una semana. Esta cronometría no es interesante sólo como cronología del viaje, sino por ser, en unión con las observaciones y consideraciones de geografía astronómica y astronomía que requiera, la primera y más patente manifestación de la ciencia medieval de la naturaleza en el poema, esencialmente el sistema astronómico tolemaico inserto en la concepción aristotélica del movimiento de los cielos por obra del amor de las inteligencias que los animan los espíritus que los habitan al Primer Motor. En la apropiación de esta concepción llega Dante a la versión literal del texto de Aristóteles, en los versos 41 y 42 del canto 28 del Paraíso, que traducen literalmente la línea 1072 b del capítulo VII del libro XII de la *Metafísica* del Filósofo: "De aquel punto depende el cielo y toda la naturaleza". —Sin duda porque si el poeta puede traducir así al filósofo, es

que éste se había anticipado a concebir poéticamente. Pero no es ello la única intervención de la Filosofía en el poema, ni mucho menos: ni la única de la Filosofía natural, ni la única de la Filosofía en general, pues las hay copiosas en número y extensión, de la Filosofía moral, incluida en ésta la política, y una y otra Filosofía en la dependencia de la Teología que hemos visto documentada archiejemplarmente por la *Suma*, pero existía ya en la concepción aristotélica mentada hace un momento. No necesito abrumar a ustedes haciendo un inventario completo de todo este saber que el poeta exhibe a lo largo de su poema. Me bastará ilustrar el punto con la simple lista de los temas más importantes dentro de la idea medieval del mundo o por la extensión con que Dante los expone o la insistencia con que vuelve sobre algunos.

El orden teleológico del mundo entero es objeto de consideración más de una vez, como en los cantos 1º y 8º del *Paraíso*. Y la doctrina aristotélica de la materia y la forma que lo sustenta, aparece no sólo en contextos físicos, sino también en morales, como en la explicación del libre albedrío. Incluso se mientan por sus nombres los conceptos de la potencia y el acto en el discurso de Beatriz sobre la creación en el canto 29 del Paraíso. Pero de todas las digresiones y disertaciones de filosofía natural, quizá la del canto 20 del Paraíso referente a las "manchas" de la Luna sea (de) las más notables, no tanto por la explicación de ellas que da Beatriz mediante la forma informante de los distintos cielos, que puede tomarse por buen ejemplo, si no modelo, de la ciencia física de entonces, cuanto por lo que dice de la experiencia entendida en el sentido del experimento, como impone entenderla el que propone a continuación de afirmar que esta fuente de donde manan los arroyos de las artes, que decían en la Edad Media también a lo que hoy decimos ciencias. En materia de Moral, aparte la pregunta de Virgilio a Dante en el Infierno, "¿No te acuerdas de las palabras con que tu Ética —es decir, la de Aristóteles conocida de Dante— trata cabalmente las tres disposiciones que no quiere el cielo?", le preocupa a Dante más que ningún otro el problema de libre albedrío, sobre el cual discurre Marco Lombardo y dialogan Virgilio y Dante en el Purgatorio, y que no está ausente, aunque menos potente, en pasajes del Paraíso, como en el antes aludido sobre el orden teleológico del mundo y el discurso de Beatriz sobre la voluntad. Pero notables son también el discurso de Virgilio sobre los amores distintos de los rellanos del Purgatorio propiamente dicho, el de Beatriz sobre la reparación de los votos incumplidos y el justo castigo de la venganza, el proceso de deducciones —así conceptuado por el propio Dante— de Carlos Martel sobre el hombre en sociedad, la variedad de oficios y aptitudes

y los errores en la elección de profesión. En cuanto a la Teología misma, va, entre unos y otros lugares, desde la creación, pasando por la caída y redención por la encarnación, hasta las virtudes teologales de que examinan catequísticamente a Dante, San Pedro, Santiago y San Juan en sendos cantos, 24 a 26, del Paraíso; pero nuestra predilección por la angelología, en los dos discursos de Beatriz, dedicado uno a declararle a su amador los círculos angélicos, y acabando el otro tras de exponer los órdenes areopagíticos corregidos de los ángeles, por cifrar en términos figurados la doctrina de Santo Tomás, de la coincidencia de la especie y el individuo en ellos. Ni es ésta la única doctrina característica de Santo Tomás que Dante hace suya expresamente, con preferencia a las divergentes o contrarias. Para no citar más que una, no menos importante que en Santo Tomás en Dante: dice a éste Beatriz que por el orden de los ángeles "se puede ver cómo se funda el ser bienaventurado en el acto que ve, no en el que ama, que viene después". Esta convicción intelectualista es el meollo del papel todo de Beatriz en la *Divina Comedia*, pero este papel está tan vinculado a la última característica, la *personal*, del poema, que debo dejarlo para cuando llegue a ella, después de continuar con la que viene ocupándome, que será pasar ya a la cuarta y penúltima, la histórica.

Los *didactas* de Dante durante su viaje no son sólo sus guías, sino otras almas y espíritus, como los nombrados en la anterior y aún otros no nombrados. Por medio de todos ellos converge más o menos directamente en el poema *el saber* de su tiempo. Pero este su tiempo, y aún una circunstancia mucho más dilatada hacia el pasado, y también algo hacia el futuro, y asimismo en el espacio, no está dentro del poema solamente por los didactas, sino por todo lo demás, y muchas figuras humanas que, a lo largo de Infierno, Purgatorio y Paraíso, van destacándose de los grupos, tropeles y masas, hasta de miles, como se repite un tanto convencionalmente, con que van encontrándose los viajeros.

Era natural que Dante fuese reconociendo a los personajes históricos famosos en su medio, desde los de las Antigüedades bíblica y clásica, en aquellos lugares donde debía, con su medio, creer que se encontrarían los grandes pecadores reconocidamente impenitentes, como Judas, en el Infierno; los santos canonizados, en el Empíreo. Pero con esto no se contentó, no tanto el poeta, cuanto el hombre, sobre todo político, que era también Dante. Este hombre distribuyó por los lugares del más allá, no sólo a personajes famosos, sino a otros, si menos conocidos, más cercanos a él por parentesco, amistad, profesión, vecindad; y de tal suerte, que la distribución debió de ser en bastantes casos tan sorprendente para los lectores coetáneos de

su poema, si no más, como lo resulta aún para los actuales. Porque la hizo fundamentalmente movido por su carácter personal y su partidismo político. Un distinguido crítico mexicano, don Francisco de Icaza, escribió un libro titulado *Lope de Vega, sus amores y sus odios*. Pero si Lope fue hombre de amores y odios, se le adelantó en serlo, y no sólo cronológicamente, Dante: y así, éste, mientras que halla condenados en el Infierno a tales o cuales enemigos personales o adversarios políticos, hace a las gentes de su simpatía o bando purgar sus faltas o defectos, cuando no gozar ya en uno u otro cielo. Podría hacerse una curiosa obra de historia, en parte universal; mucho más, contemporánea; y más particularmente de Italia y aun de Florencia, ordenando históricamente las figuras del poema, y todavía algún otro material histórico del mismo —y hasta puede que esté hecha, entre la bibliografía inabarcable sobre Dante. Aquí, claro, voy a limitarme a las indicaciones que me parecen esenciales a mis fines.

La crítica que ha solido hacerse de la intervención de la mitología pagana, en poemas cristianos, si puede hacerse al de Dante, me parece que sólo muy atenuada. Porque la presencia es de figuras de la Antigüedad clásica, históricas o míticas para nosotros, pero tenidas como históricas por los medievales, está perfectamente justificada por la concepción de los lugares adonde debían haber ido a morar las almas de todos los seres humanos del pasado; y lo demás queda reducido *1*) a invocaciones a las Musas, singularmente a Calíope, y a Apolo, como las que encabezan no más de cuatro cantos, y que pueden estimarse de un tradicional convencionalismo poético sin mayor importancia; 2) un curioso pasaje en que los bienaventurados añaden a las frases litúrgicas de su canto un famoso verso de Virgilio; y 3) a una frase en que el poeta dice no saber "si lo dispuso Dios, el Destino o la Fortuna", que le diese el puntapié al sumergido en el hielo.

Lo más notable del contenido histórico del poema es la crítica política hecha por el girondino contra sus adversarios políticos, muy particularmente contra Roma o el Papado, o personalmente ciertos Papas es insistente y acerba: encarnizada y enconada. No se trata simplemente de que los eclesiásticos avaros (6/7/66) padezcan en el cuarto círculo del Infierno, y los papas simoníacos, como Nicolás III y Bonifacio VIII en el octavo: los pecadores aunque sean papas, deben padecer la justa pena. Se trata de que en la *Divina Comedia* hay no menos de una decena de discursos, puestos en distintas "bocas", que en su totalidad o en mayor o menor parte contienen una crítica del Papado, la Roma papal y la Iglesia en general, que por los objetivos que abarca, pudiera conceptuarse casi de sistemática.

Además del discurso contra los susodichos papas simoníacos y Roma en general, condenan a ésta y/o a los papas, a ciertos papas, claro, en sus discursos, todavía en el Infierno, octavo círculo, Montefeltro; en el Purgatorio, Marco Lombardo; y en los cielos, *1*) Folco, que reprocha particularmente a la Roma papal su indiferencia por los Santos Lugares (¿por las cruzadas para rescartarlos?) y le predice su castigo; *2*) el antepasado de Dante, Cacciáguila; y *3*) el águila; pero lo más impresionante es que lo haga también San Buenaventura en su discurso sobre Santo Domingo, y, sobre todo, San Pedro mismo. San Pedro Damián critica el boato cardenalicio; San Benito, el estado de las órdenes monásticas en general; San Buenaventura, en el mismo discurso, las desviaciones de los franciscanos respecto de su regla por defecto y por exceso; y en su último gran discurso, en el primer cielo, condena Beatriz el desprecio por la Sagrada Escritura y la torcida interpretación de ella, la impropia ingeniosidad en el púlpito, y las indulgencias de tales "cogullas". Pero hay que añadir que todo ello no está promovido puramente por una indignación religiosa; lo está conjuntamente, por el partidarismo político, aunque éste sea, a su vez, efecto de nobles ideales patrióticos y altas concepciones doctrinales.

> Solía Roma, que hizo el mundo bueno, tener dos Soles, que hacían ver la una y la otra ruta, la del mundo y la de Dios. El uno ha apagado al otro, y está junta la espada con el báculo y la una y el otro mudos a viva fuerza, mal conviene que vayan, porque, juntos la una y el otro no se temen.

Por lo demás, Dante es tan perfectamente consciente de lo que insertar este contenido en su poema va a representar para él, como tiene perfecta conciencia del deber moral de insertarlo, que le justifica por hacerlo. A este respecto es todo lo explícito que pueda pedirse el final del canto 17 del Paraíso.

> Allá abajo, por el mundo sin fin amargo, y por el mundo de cuya bella cumbre me elevaron los ojos de mi Dueña, y después por el cielo de lumbre en lumbre, he sabido lo que, si lo repito, para muchos tendrá sabor de fuerte agrura; y si de la verdad soy tímido amigo, temo perder vida —de fama gloria— entre aquellos que a este tiempo llamarán antiguo —es decir, la posteridad—,

dice Dante a Beatriz, y ésta le replica:

> Una conciencia manchada por la propia o la ajena vergüenza, únicamente, sentirá tu palabra ruda. Mas no obstante, removida toda

> mentira, toda tu visión haz manifiesta...; que si tu voz será ingrata al primer gustarla, vital alimento dejará después, cuando será digerida.

Todo ello bastaría para hacer de la *Divina Comedia* un poema sumamente personal, última de sus características, si acerca de ésta no hubiese que añadir aún todo lo siguiente. Hay muchos autores que se han hecho a sí mismos objeto de su obra, que se han metido a sí mismos en ella expresamente: desde los que han escrito su autobiografía, evidentemente, hasta los que se han introducido en la obra más incidental o más disimuladamente; pero entre toda la variedad de formas en que lo han hecho, es la de Dante realmente singular. La *Divina Comedia* es como unas anticipadas memorias de ultratumba, más propiamente tales que la obra famosa de este título, y, a pesar de los antecedentes literarios que el propio Dante recuerda —Eneas, Virgilio, San Pablo—, y de los que ha propuesto con más o menos fundamento y fortuna la moderna ciencia histórica de la literatura, superlativamente originales, sobre todo porque Dante se ha introducido en ellas desde su genealogía hasta su futuro, objeto de más de una predicción por más de una figura de la obra, entre las varias predicciones que ellas hacen, de mayor amplitud histórica: unas, *a posteriori* —presentando por 1314 a 1320, fechas de composición del poema, como predichos en 1300 sucesos sobrevenidos entre ésta fecha y aquéllas—, pero otras sobre lo futuro aún en estas últimas. Pero de cuanto de sí ha introducido en la obra, una sola cosa va a entretenernos ya, por ser la más importante de todas, y aun de todo el poema: sus relaciones con Beatriz.

Son unas relaciones fundamentalmente, esencialmente, visuales, desde su inicio, contado en la *Vida Nueva*, hasta su culminación en el Paraíso, y término únicamente en la *Comedia*. En la *Vida* cuenta Dante cómo a los nueve años "apareció a sus ojos" Beatriz de ocho, y ya quedó prendado de (ella) por el más ilustre "flechazo" de la literatura universal. Pero nueve años después, ella lo saludó "virtuosamente tanto", es decir, con tanta virtud, no en el sentido de la moral, sino en el de la fuerza operante, como cuando decimos "en virtud" de tal o cual cosa, que se lo conquistó definitivamente, no sólo de por vida, sino para la eternidad. Sin que las relaciones entre ambos pasaran de visuales, por mucho y diversamente que afectaran a Dante y le hicieran obrar, murió Beatriz a los 24 años, y ya poco después pensó Dante:

> Si plugiese a Aquel por quien todas las cosas viven, que mi vida por algunos años persevere, espero decir de ella lo que jamás se dijo de alguna.

Por su parte, Beatriz, que había correspondido íntimamente al amor patente de Dante con una afección más dueña de recatarse, cuando desde el Paraíso le ve extraviado en la selva salvaje, envía a Lucía a pedir a Virgilio que le guíe por Infierno y Purgatorio hasta el Paraíso Terrenal donde podrá ella bajar a buscarle, para hacerle subir por los cielos —prendido de su mirada: porque tal es la fuerza que hace ascender a Dante por las esferas celestes— como había sentido que la mirada de Beatriz en vida de ésta le hacía bienaventurada y alzaba a las alturas del sentimiento y pensamiento. Claro que con todo ello construyó Dante sobre realidades de su vida un grandioso símbolo, que en total es el del alegorismo todo —hasta cabalístico— de su *Comedia*; singularmente, el de sus relaciones con Beatriz y la figura de ésta. Del primero, que no está sólo en la significación general de lo que puede llamarse el asunto o el argumento del poema, sino que empieza ya en lo más externo de su composición: el número de partes, el de cantos de cada parte, la versificación en tercetos encadenados... —de este primer alegorismo no cabe que diga más. Pero del más singular, no puedo menos de decir cómo las relaciones de Dante y Beatriz son la más perfecta encarnación del que vino a llamarse amor platónico —que no coincide muy exactamente, por cierto, con el amor en homenaje al cual se pronuncian los discursos del *Banquete*; y cómo la simbolización de la sabiduría teológica en Beatriz pone la clave al edificio de la idea medieval del mundo en Dante. El que vino a llamarse amor platónico fue creación de aquellos movimientos a que hube de referirme en la lección sobre la catedral, como antecedentes de los presuntos orígenes de la devoción mariana: del amor del caballero por su dama en la materia de Bretaña y en la poesía arábiga y trovadoresca, poesía toda de que se nutrió bien Dante. En toda la *Vida Nueva* no se delata el menor deseo carnal, de posesión; antes Dante expone en prosa y verso cómo, no sólo sobre él, sino sobre todos, operaba Beatriz lo que dice la sola palabra "purificación". A Dante le bastaba la beatitud que le daba el saludo, la sola mirada, la simple vista de Beatriz. Enamorarse de una mujer por los puros ojos, "espejo del alma", es la forma más espiritual de enamorarse de ella. En lección lejana aún, hemos de ver lo que significa el cambio histórico de los atractivos femeninos. En todo caso, únicamente tal género de amor terrestre, es apto para motor y símbolo del amor motor, a su vez, y coronación, del saber de Dios, conducente a la unión con Él, sea primaria la intelectual o la amorosa misma, sin que falte nunca la otra. Y tal es el fin último —del hombre, de la creación toda, en cuanto subordinada al hombre y a su fin, y de Dios mismo, en cuanto creador por obra de una voluntad que no puede dejar de ser una voluntad de fin: fin

que domina íntegramente la idea medieval del mundo, articulándola toda en una unidad de sistematización jerárquica, como no parece haberla logrado ninguna otra idea del mundo: no, desde luego, la moderna, la nuestra, que, oriunda, justo, de la desarticulación, de la disolución, de la medieval, a pesar de la predominancia en ella de ciertas ideas parciales, no parece que éstas hayan logrado, al menos aún, pareja unificación de todas las demás, también parciales, que con ellas la integran en su constitución íntima diversamente antagónica. (8/7/66.)

Lección 5

DE LA IDEA MEDIEVAL DEL MUNDO A LA MODERNA

En las tres lecciones anteriores hemos examinado las obras que dieron, que dan aún, las expresiones más esenciales a *la* idea medieval del mundo —así, en singular, porque del examen resulta patente que se trata de una misma idea, en medio de las importantes diferencias advertidas entre las tres obras examinadas. Conviene ahora puntualizar aquellas ideas parciales de la total idea medieval del mundo que deben tenerse particularmente presentes para comprender la historia de la idea moderna del mundo al ir a pasar ya a ésta.

La idea medieval del mundo comprende, desde luego, una idea del mundo natural.

Es, en conjunto, la idea *geocéntrica* de la filosofía aristotélica y la astronomía tolemaica, heredada, pues, de la Antigüedad clásica.

De la Tierra misma, que en tal idea ocupa el centro del mundo natural todo, hemos visto la idea que tenía Dante, un hombre sin duda dueño de la más cumplida cultura de su medio ambiente. Es indudable también, pues, que si Dante tenía de la Tierra la idea que hemos visto, es que nadie tenía en su medio ambiente una idea que le hiciera imposible tener la que tenía. La Tierra se integra de dos hemisferios: uno térreo, con un centro donde está Jerusalén, en torno del cual se extienden cercanas, las tierras más o menos conocidas, y, lejanas, las más o menos fabulosas; y otro, ácuo, oceánico, desconocido, inexplorado, con un centro antípodo del de Jerusalén y donde se alza el Purgatorio hasta la cima sede del Paraíso terrenal.

En torno de la esfera de tierra y agua se suceden concéntricamente: las esferas todavía terrestres, sublunares, del aire y el fuego, completándose así los cuatro elementos clásicos,

y las esferas celestes: de la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, el cielo de las estrellas fijas y el primer cielo. La Luna y el Sol son planetas, al mismo título que los cinco que lo son para nosotros, y eran los únicos conocidos y cognoscibles a simple vista, entre los que nosotros conceptuamos hoy de planetas, a diferencia del Sol, estrellas y de la Luna, satélite.

El cielo de las estrellas fijas era el de las estrellas, que no se mueven las unas relativamente a las otras, sino que se mueven todas juntas guardando las mismas posiciones relativas, formando los grupos de las constelaciones, entre las que destacan las del Zodíaco por la

relación con ellas del movimiento anual del Sol —todo ello a diferencia de los planetas, palabra que quiere decir errantes, entre ellos la Luna y el Sol, todos los cuales se mueven relativamente a las estrellas fijas y entre sí. Fue precisamente para explicar todos estos movimientos *aparentes*, para lo que ideó Tolomeo su sistema: los movimientos aparentes se deberían *en realidad* a los movimientos de una esferas concéntricas y trasparentes en cada una de las cuales estarían como embutidos respectivamente un planeta y el conjunto de las estrellas fijas.

Tal mundo natural es, notoriamente, *finito* en el *espacio*. Más allá del primer cielo no hay nada —más que, a lo sumo, los "espacios imaginarios".

Pero es también *finito* en el *tiempo*, por lo menos del lado del pasado, puesto que es un mundo creado por Dios en los seis días del relato del *Génesis*.

Los cuatro elementos terráqueos y las esferas celestes con los astros embutidos en ellas son cuerpos puramente materiales o inanimados. Pero en los elementos terráqueos viven seres animados, las plantas y animales y los seres humanos, que son conjuntos de individuos de determinadas especies y géneros.

Todos estos seres, los inanimados y los animados, incluidos los humanos, están compuestos de una materia y una forma: ésta, en los animados, es el alma. Esta es propia de la especie; lo que la individualiza o individúa, haciendo los individuos, es la materia, de la que cada individuo tiene la "suya", o está hecho de la suya.

La materia y la forma son las *causas*, respectivamente, *material* y *formal*, de los individuos. Los progenitores de los vivientes son la causa eficiente de éstos. De los primeros vivientes de cada una de las especies, que son, pues, irreducibles entre sí, y de la tierra y los cielos, y aun de las almas humanas, es la causa eficiente, Dios en cuanto creador de ellos, ya en los seis días, ya en el momento de la concepción del individuo humano. Dios es también la causa *final*, en el sentido de *fin último*, de cada uno de los hombres, y del mundo natural todo, en el doble sentido que da Dante, adoctrinado por Santo Tomás, a la frase de Aristóteles: "de aquel punto depende el cielo y toda la naturaleza": el primer cielo es el *primer móvil* porque lo atrae Dios, y el hombre es fin para el que son medios todas las demás criaturas, por ser la criatura más perfecta y por haber de existir un Hombre-Dios.

Los seres humanos, la Humanidad, integran otro mundo parcial del total de la idea medieval del mundo. Es un mundo histórico, o integrante de una historia iniciada con la creación del primer hombre y la primera mujer en el Paraíso terrenal, y jalonada por las gran-

des peripecias de la caída de éstos y la expulsión de ellos del Paraíso, la elección de un pueblo para que en él naciera de una virgen el Hombre-Dios redentor del hombre caído, la encarnación, nacimiento, vida, pasión, muerte, resurrección y ascensión a los cielos de este Hombre-Dios, después de haber fundado su Iglesia, e historia de ésta y de la Humanidad en general, hasta la vuelta del Hombre-Dios en el Juicio Final.

Esta historia ha llegado en el siglo amplio de la construcción de la Catedral de Chartres y de la composición de la *Suma* de Santo Tomás y la *Divina Comedia*, a la constitución de una Cristiandad compuesta de naciones que, políticamente monárquicas o no, socialmente están organizadas en estamentos, religiosamente unificadas por la Iglesia católica, e internacionalmente dominadas por dos pugnas que no dejan de tener puntos de entrecruzamiento: una interna, entre el Papado y el Imperio Sacro Romano Germánico, y otra externa, entre la Cristiandad y los infieles, prácticamente la Cristiandad y el Islám.

Pero así como el mundo de las plantas y los animales está integrado por las sucesivas generaciones de individuos de las diferentes especies, irreducibles éstas entre sí por la irreducibilidad de las respectivas formas, a éstas vienen a corresponder los estamentos, también irreducibles entre sí —se nace noble, menestral o siervo y como tal se ha de vivir—, de la organización social a que ha llegado la Humanidad en su historia, y esta historia se integra de las historias biográficas, por decirlo así, o de la vida de cada uno de los individuos humanos entre su nacimiento y su muerte. Esta vida, con su religión, entre, cardinalmente, su fe y su moral, decidirá de la vida sobrenatural de cada individuo.

El supuesto es, naturalmente, el libre albedrío del hombre para obrar bien o mal, esto es, conforme o no, en último, o primer término, con la voluntad divina misma, y obrando efectivamente de una u otra manera, tal que con sus efectivas obras buenas o malas decidirá de su suerte eterna. He aquí una serie de pasajes, cuerpos de artículos de la *Suma* que documentan esencialmente estas afirmaciones sumarias:

> De la providencia divina no es propio corromper la naturaleza de las cosas, sino conservarla; de donde que lo mueva todo según su condición; así que, de causas necesarias se siguen por la moción divina efectos que lo son por necesidad, pero de causas contingentes se siguen efectos contingentes. Como, pues, la voluntad es un principio activo no determinado a una sola cosa, sino que se las ha indiferentemente con muchas, Dios la mueve de tal forma que no la determina por necesidad a una sola, sino que su movi-

miento resulta contingente y no necesario... [Dios suscribe naturales necesidades y contingencia!] (1ª 2ae, c 1º, a 4.)

La bondad de la voluntad depende del fin de su intención. El fin último de la voluntad humana es el sumo bien, que es Dios. Se requiere, pues, para la bondad de la voluntad humana, que se ordene al sumo bien, que es Dios. Este bien, es el objeto propio de la voluntad divina. Pero lo que es primero en cualquier género de cosas, es la medida y la razón de todas las que son del género. Por tanto, para que la voluntad del hombre sea buena, se requiere que sea conforme a la voluntad divina. (1ª 2ae, c 19, a 9.)

En los que obran por voluntad, la regla próxima es la razón humana; pero la regla suprema es la ley eterna. Cuando, pues, un acto del hombre va a su fin según el orden de la razón y de la ley eterna, el acto es recto; pero cuando se desvía de esta rectitud, se dice que es un pecado. (1ª 2ae, c 21, a 1.)

El acto de un hombre es meritorio o demeritorio por su relación a otro, sea en razón de éste, sea en razón de la comunidad. De estos dos modos son nuestros actos buenos o malos meritorios o demeritorios ante Dios. En razón de Este mismo, porque es el último fin: es debido que todos los actos se enderecen al fin último. Luego quien hace un acto malo no enderezable a Dios, no guarda a Dios el honor que se debe al último fin. En razón de la comunidad entera, porque, en cualquier comunidad, aquel que la rige tiene: en primer lugar la encomienda del bien común: luego le incumbe retribuir lo que se haga bien o mal en la comunidad. Dios es el gobernador y rector de todo el universo, y especialmente de las criaturas racionales. Luego es manifiesto que los actos humanos son meritorios o demeritorios en relación a Dios: de otro modo se seguiría que Dios no se curaría de los actos humanos. (1ª 2ae, c 21, a 4.)

De Dante ya dije en la lección anterior cuánto le preocupaba el problema del libre albedrío. Para no detenerme excesivamente en este punto, citaré únicamente el pasaje que, de todos los pertinentes, mejor conjuga la relativa brevedad con la (relativa) densidad de ideas: es del diálogo entre Virgilio y Dante sobre el amor, en el rellano de los perezosos, canto 18 del Purgatorio:

De dónde venga el entender las primeras nociones, el hombre no lo sabe, ni el afecto por las primeras cosas apetecibles, que está sólo en vosotros, como el afán en la abeja de hacer la miel; y en esta primera voluntad no cabe mérito de loa o de reproche. Ahora, porque a ésta se agrega toda obra, innata os es la virtud que aconseja y del asenso debe guardar el umbral. Este es el principio por el que se da motivo de merecer en vosotros, según que buenos o malos amores acoge o [avienta]. Aquellos que razonando fueron

> hasta el fondo, se percataron de esta innata libertad... Pongamos, pues, que por necesidad surja todo amor que dentro de vosotros se enciende: de retenerlo está en vosotros el poder. Esta noble virtud entiende Beatriz por el libre albedrío, y así cuida de tenerlo en las mientes, si te [llega] a hablar de él. (16/7/66.)

Por último, el doble mundo, natural y humano, está todo él en tales relaciones con un mundo sobrenatural, que no he podido menos de hacer más de una referencia a éste al tratar de puntualizar la idea de aquél.

Son relaciones múltiples, complejas, aunque perfectamente unificadas justo en la idea total que es la medieval del mundo.

Pueden, en efecto, reducirse a una triple relación: triple, por uno de sus términos; una, por el otro: una relación *genética, histórica, teleológica y escatológica* con Dios.

La *genética* es la de la creación:

de los cielos y la Tierra;

de los primeros padres de cada una de las especies vivas, incluso la humana;

de las almas de los individuos de la especie humana.

Estas creaciones son obra de la voluntad divina conforme a las ideas del intelecto divino, que son los arquetipos de las formas de las criaturas que acabo de enumerar. La creación de cielos y Tierra y cuerpos de los primeros padres es, en el último fondo, la creación de la materia de todas las criaturas no puramente espirituales.

Porque hay también éstas: los espíritus angélicos, también creados por Dios y peculiarmente entreverados en la historia del mundo todo: unos, caídos antes de la creación del hombre, son los tentadores de éste en vida y los atormentadores infernales de los condenados tras la muerte; los otros son adoradores de Dios en el cielo y mediadores en diversas maneras entre Dios, y los seres humanos, ya con misiones únicas como la de la Anunciación, ya con funciones generales de guarda e intercesión.

Los ángeles, carentes de materia, no pueden ser formas específicas individualizadas por ésta, como los seres humanos; por consiguiente, cada ángel es una especie realizada en un solo individuo, según Santo Tomás.

La relación *histórica* de la creación con Dios es la de la historia antes resumida, y que por ello no repito, entre la creación y el Juicio Final.

La relación teleológico-*escatológica* es la de cada individuo humano, y en total la de la Humanidad, con el mundo sobrenatural cons-

tituido por los Limbos, de los niños y los justos, el Purgatorio y el Infierno y el Cielo.

Como los espíritus puros, las almas humanas son inmortales. Después de la muerte de ciertos niños y ciertos adultos, sus almas han ido o van aún a los respectivos Limbos. Las de los demás seres humanos han ido o irán, o al Purgatorio, y de éste al Cielo, o a éste derechamente, o al Infierno.

Para el Juicio Final resucitarán los cuerpos de todos los humanos, y reunidos con las respectivas almas, vivirán definitiva y eternamente en el Infierno, con los ángeles caídos, o en el Cielo, con los otros ángeles y con Dios mismo, que siendo un solo Dios es, sin embargo, una Trinidad de Personas, un Padre, un Hijo y un Espíritu Santo de amor entre el Padre y el Hijo.

Por la idea de este mundo sobrenatural que encontramos en Dante, advertimos la peculiar vacilación que entrañaba entre este mundo natural y el propio mundo sobrenatural. Este lo idea Dante localizado en el natural: el Infierno, palabra que quiere decir lugar inferior, en la Tierra, con su centro en el de ésta; el Cielo en los cielos o esferas celestes, salvo el Empíreo, situado más allá del primer cielo, "situación" que hay que entender, pues, sólo *figuradamente:* el Empíreo no puede estar "localizado", *propiamente,* primero, porque más allá del primer cielo no hay lugares reales, y segundo y sobre todo, porque Dios y los demás espíritus *puros* no pueden estar *localizados,* propiamente; no pueden tener con la materia extensa o el espacio material la relación de localización propiamente tal que sólo pueden tener los cuerpos; así la relación de Dios con el mundo corpóreo o material es la de una *presencia* en todo él que hay que idear como una especie de *asistencia* puramente espiritual...

La idea del mundo sobrenatural de Dante es una *imagen* que no es la *idea* pura de él de Santo Tomás, que tampoco es la imagen de él de otros cristianos, sin duda la mayoría, que si la tienen tan material, no la tienen tan precisa; pero que Dante no hubiera podido tener, si se lo hubiera impedido la idea pura de su maestro en Teología, u otra imagen suficientemente autorizada para ello.

En todo caso, la idea medieval del mundo es una idea fortísimamente *unificada,* como idea esencial y fundamentalmente religiosa, por la idea de Dios con el que está el mundo entero en la relación expuesta: es una idea *teocéntrica* y *teocrática,* por muy *cristocéntrica* y *cristológica* que también sea, dada la relación, a su vez entre Cristo y Dios.

Tal idea del mundo puede y debe explicarse y comprenderse *antropológicamente* —conforme a nuestra propia idea del mundo— por la circunstancia humana que es objeto parcial de ella: objeto parcial

de ella es, en efecto, la sociedad cristiana y estamental que la concibió: esta sociedad tiene de sí misma una idea que es parte de su idea total del mundo: por eso encontramos en ésta la idea parcial de la sociedad misma que concibió la parcial de sí, y la total, del mundo natural y sobrenatural. Explanar cabalmente tal explicación rebasaría con mucho las posibilidades de espacio temporal del curso entero; no digo, pues, las del resto de esta lección. Ya les anticipé, en la presentación del curso, que éste iba a ser preferentemente *doxográfico* y *textual*, es decir, expositivo de las ideas mismas sobre la base de sus más esenciales expresiones, casi exclusivamente literarias o textuales; y que sería explicativo —antropológicamente— de ellas tan sólo en cuanto se encontrasen expresadas en los textos mismos las circunstancias explicativas. Por eso tengo forzosamente que contentarme, y contentarles, ahora, con un par de indicaciones.

Una, para insinuarles, simplemente, en qué dirección debiera moverse la explicación cabal, o cuál sería el sentido de ésta. La idea medieval del mundo comprende como ideas parciales, repito una vez más, la de la medieval sociedad estamental, y la de la correspondencia de tal sociedad con un mundo todo concebido esencialmente con la idea de unas *formas* específicas creadas por Dios, conforme a sus ideas, como siendo cada una ella, la que es, o irreducibles entre sí. Según la idea de esta correspondencia, es tan propio del *orden* social, parte del cósmico, nacer, según dije ya anteriormente, como noble, menestral o siervo, como lo es nacer ser humano o de cualquier otra especie de seres animados o inanimados. Y la consecuencia *social* de la irreducibilidad de las formas es: la normal imposibilidad de que quien nace menestral pase a ser noble, ni lo ambicione, ni siquiera se le ocurra la idea de poder serlo —no menos que la de quien nace noble pase a ser menestral—, como es imposible normalmente la trasmutación de las especies metálicas, minerales, perseguida por los alquimistas, ni, en general, trasmutación alguna de individuo de una especie natural en individuo de otra. Cada *estamento* social tiene su *estatuto*, no sólo social, sino *ontológico*, como fundamento inquebrantable del inquebrantable social.

Tal organización no tiene más excepción que la de la Iglesia: no se nace cristiano —sino por obra y gracia del bautismo; pero una vez por obra y gracia de éste nacido cristiano, no se ha nacido simple fiel, presbítero, obispo o papa: cualquier varón cristiano puede llegar a ser todo ésto. La interpretación ontológica de tal excepción debiera decir algo como ésto: la forma de cristiano es una forma generalizable universalmente a la Humanidad masculina, y superponible a las estamentales civiles de tal suerte, que puede reemplazarlas, haciendo pasar al individuo del orden jerárquico de los estamentos

civiles al orden de la jerarquía eclesiástica. En cuanto a la Humanidad femenina, la idea de la desigualdad de ella y su situación toda con respecto a la masculina, es uno de los parciales más característicos de la medieval del mundo: si el cristianismo redimió a la mujer de la idea de su inferioridad natural tal cual la tenía, Aristóteles, igualándola con el varón en cuanto sujeto de salvación, en lo demás la dejó en una situación oscilante entre la relegación a la domesticidad y la exaltación representativa en la Virgen María y el culto mariano —no así en la situación en las cortes de amor, demasiado pasajera y de oriundez nada cristiana, como ya apunté en lección anterior. Bien entendido, que sería un anacronismo delator de un nulo sentido histórico, el pensar que la relegación a la domesticidad fuera objeto de una idea de inferioridad social parte de la idea medieval del mundo: esta idea es parte sólo de nuestra idea del mundo, desde la que comprendemos y juzgamos comparativamente la medieval.

Pues bien, si de ésta (de) la idea medieval del mundo, es parte la de que la organización estamental de la sociedad es, en último término, *efecto* de la constitución *formal* del mundo todo, la explicación de la idea medieval del mundo a que nos mueve nuestra propia idea de éste, está en pensar, invirtiendo los términos, que la idea de un mundo de seres compuestos por formas dadas a la materia, o construidos por formas puras, era *efecto* de la organización estamental de la sociedad, que así reflejaría, sin conciencia de ellos su propia organización o constitución, en su idea del mundo todo.

Si ahora, algunos de ustedes, más suspicaces, si no perspicaces, que los demás, se preguntaran, y hasta me preguntaran: ¿y cuál de las dos ideas del mundo tendría razón, la medieval o la nuestra?, me adelantaré a responderles —con otras preguntas, por el momento: ¿y si la tuvieran las dos?, ¿o si no la tuviera ninguna?; ¿si no tuviera sentido la pregunta misma?...

La otra de las dos indicaciones que les anuncié, es la de que una explanación mayor, no la cabal, de la idea medieval del mundo, por retroacción de la moderna y nuestra y de la explicación de ella, y ésta misma, en alguna medida, no puede ser obra más que del texto entero del curso.

Pues, en efecto, *la idea moderna del mundo*, de que, tras la medieval, está bajo la nuestra, la de los presentes —no nos olvidemos que en este curso se trata, de principio a fin, de nosotros mismos—, se originó, en pleno seno de la medieval, por una desarticulación, descomposición o disolución de ésta. Y puesto que ésta es una idea fundamental, esencialmente religiosa, el primer movimiento desde ella hacia la moderna que debemos examinar, es precisamente el religioso: el de la *Reforma*, protestante, y la *Contrarreforma*, católica.

De la idea del mundo de Dante, encontramos ser parte tan característica como importante, la de que el Papado y la Roma papal, en particular, y en general, y más en general, la Iglesia y la Cristiandad toda, se hallaban en un estado que le solivianta hasta el extremo de poner en lo más alto de los cielos en boca del propio San Pedro, la condenación del Papado, entre los otros muchos pasajes igualmente críticos, en términos que anticipan los de Lutero. Dante predice, o hace predecir, un castigo y una reforma de tal estado. Estas ideas no hicieron más que reiterarse y extenderse con la reiteración y extensión misma del estado de Iglesia y Cristiandad en el subsiguiente par de siglos —hasta que condujeron al estallido que tal fue, del movimiento de la Reforma, así llamado por excelencia. Esta misma Reforma es múltiple: luterana, calvinista... —y antes del estallido de la primera, como antecedente inmediato más importante, el movimiento erasmista, de especial interés para nosotros, sujetos del mundo hispánico, por su difusión en éste, representada eminentemente por la figura de Juan de Valdés.

La Iglesia respondió a la múltiple Reforma "protestante", en un supremo esfuerzo de salvación, que tuvo su éxito, con la Contrarreforma, obra principalmente del Concilio de Trento, pero en el fondo de movimientos iniciados anteriormente en el seno de la Cristiandad, de los que el más representativo, por más decisivo en el futuro, fue el jesuítico.

Pero ni las confesiones reformadas ni la Iglesia católica fueron potentes para restaurar la Cristiandad, no ya como unidad religiosa; ni siquiera como sociedad humana fundamentalmente religiosa, con una idea del mundo igualmente religiosa, contra las nuevas potencias cuya irrupción en la historia, anterior o posterior, tras un proceso larvado más largo o más corto, inició el mundo moderno y su idea del mundo.

La que primero se hizo patente y notoria en sí y por sus éxitos fue la de los *viajes*, en función de la ciencia geográfica, que reemplazó la idea medieval de la Tierra, una idea como la de Dante o que hacía posible la de éste, por la idea moderna.

Pero esta potencia no fue en el fondo más que una parte de una potencia muchísimo más poderosa y fundamental, la potencia más característica del mundo moderno y autora más radical, y más vasta de su idea del mundo, hasta el mismo día de hoy, hasta nosotros mismos, los presentes en esta sala: la *ciencia moderna*, en su conjunto —que se ha desarrollado históricamente.

Empezó por reemplazar la idea aristotélico-tolemaica y medieval del mundo geocéntrico y celeste finito por la idea copernicana

de un sistema heliocéntrico y la idea de un mundo celeste infinito en el espacio.

Continuó por unas nuevas ciencias, esencialmente mecánicas, de los *fenómeneos físicos* que dieron al traste con la concepción *hilemorfista* —es decir, de la materia y las formas— de los seres naturales de las cuatro clases de causas.

Y logró una síntesis suprema del sistema copernicano y de la Mecánica galileana en la obra maestra de Newton.

Pero quizá nada de ello es, de cuanto hizo, lo más revolucionario, porque ésto lo sería más bien la idea mecánica de las causas *no fenómenos* de los fenómenos físicos, y la correlativa idea materialista del mundo todo. Aludo a teorías como la ondulatoria de la luz y la atómica de la materia, explicativas de los *fenómenos* por causas materiales y mecánicas *no fenómenos*, como los átomos y el éter con sus ondas.

La idea de una constitución mecánica y material del mundo físico entero de los fenómenos y de lo que no es fenómeno, desde los astros hasta los átomos, se extendió al mundo de los seres vivos, con la de los animales máquinas, que hizo célebre Descartes, después de haberla tomado del español Gómez Pereyra, y al mundo de los mismos seres humanos, con la del hombre máquina, título famoso de una obra hoy famosa ella misma sólo por el título —ideas de las que las expresiones más acabadas son las que de ellas dan las obras maestras de la filosofía materialista, desde las de Hobbes hasta las de la Ilustración, una de las cuales es la acabada de nombrar, y como epigonales las de los materialistas del pasado siglo XIX.[1]

Mientras tanto iba también reemplazando a la idea medieval del mundo humano la idea moderna de éste, a impulsos, por un lado, de una evolución autóctona de él mismo, y, por otro lado, de las consecuencias de los viajes en espera de la intervención de la susodicha ciencia moderna también en el mundo de la sociedad humana y en la idea de ésta acerca de sí misma.

El descubrimiento y subsiguiente conquista de América plantearon problemas de convivencia humana en y entre las naciones que transformaron las reducidas ideas del antiguo *derecho de gentes* en las amplias del *internacional* moderno.

Por su parte, la formación de los *Estados nacionales* modernos y

[1] Pero la *filosofía* de la ciencia moderna no es tanto la filosofía materialista que extiende la idea mecánica del mundo a todo éste, cuanto la filosofía que *reflexionó críticamente* sobre la ciencia misma, encarnada eminentemente en el logro newtoniano: la filosofía de Kant, que, por lo demás, es uno de los coautores de la teoría *genética* del sistema solar que vino a perfeccionar la meramente *mecánica* de Newton.

su evolución desde el monárquico absoluto hasta el constitucional y republicano, fue acompañada, en un proceso de interacción entre las realidades y las ideas, por aquellas de éstas que fueron, a su vez, desde las que perfilaron la imagen del príncipe maquiavélico hasta las que antecedieron a las revoluciones de fines del siglo XVIII.

Tales fueron los movimientos de realidades y de ideas más aparentes, sin duda por su importancia, de los que cooperaron a la formación y desarrollo de la idea moderna del mundo. Pero los más aparentes no fueron los únicos importantes. Hay uno muy importante también, que sin embargo es menos aparente que los anteriores: aunque no fuese sino porque son mucho menos popularizables que los viajes y sus descubrimientos sorprendentes, que la vida política y las ideas que se agitan y por lo general pugnan en ella, y que las aplicaciones térmicas de la ciencia, sino que sus ideas, las de la Filosofía. Pero la historia de la ciencia moderna y de las ideas políticas modernas, es inseparable de la historia de la Filosofía moderna. Ésta, a un lado, y por una parte, se fecundó de su maridaje con la ciencia moderna, mientras que, por otra parte, fue siendo la más cabal conciencia de sí de ésta en la más radical interpretación de ella; y, a otro lado, llevó sus sistemas con la Filosofía política, hasta el entretejimiento con la realidad política misma. De todo ello, lo más profundo y decisivo en relación con la idea moderna del mundo, es la idea de las *relaciones entre la razón y la realidad* entrañada en la ciencia moderna y desentrañada precisamente por la Filosofía. La historia de la idea de estas relaciones es la historia de la esencia misma de la Filosofía moderna, desde sus orígenes en Bacon y Descartes hasta su culminación en el idealismo alemán de Kant a Hegel.

Ahora bien, es notable que la relación entre la razón y la realidad sea *el* tema más profundo de la literatura moderna entre la renacentista y la romántica, *el* tema del *Quijote* en la antecedencia inmediata de los mentados orígenes de la filosofía moderna, y tema del *Fausto* en coincidencia más que meramente cronológica con el idealismo alemán. ¿Cómo explicárselo, si no pensando que, así como la idea medieval del mundo encontró su expresión, además de la científica de la *Suma*, en la literaria de la *Divina Comedia* y la artística de la catedral, la idea moderna del mundo, o el meollo de ella que son las repetidas relaciones entre la razón y la realidad, encontró asimismo su expresión literaria —y también artística, no por contingentes coincidencias históricas, sino por la función, o misión, o destino esencial de las expresiones artísticas en relación con las demás?

Con todo en la idea del mundo no entraron al mismo tiempo que las ideas modernas acerca del mundo sobrenatural, natural *físico* y humano *público*, ideas de pareja importancia acerca del mundo de

la *vida*, del de la psique humana y del humano *privado*. La extensión de la idea mecánica del mundo material al de la vida en la forma de la idea de los animales y del hombre máquinas, y en general del materialismo clásico, no representó nada equiparable a la idea mecánica del mundo material, como vinieron a representarlo la *teoría de la evolución* culminante en el darwinismo y en medio de la Psicología científica contemporánea el *Psicoanálisis*. Y a la transformación violenta —guerrera, revolucionaria— o pacífica —evolutiva— de la vida humana pública, parece haber seguido siempre muy a la zaga la trasformación evolutiva, mucho más lentamente, de la vida humana privada, la social privada, y la íntima, social e individual. Nada hay, antes de ellos, equiparables a los cambios en la situación de la mujer, en el funcionamiento de la familia, y en otro anexos o conexos, de los tiempos más recientes, y a las ideas que los han causado o han sido sus efectos.

Con lo anterior he completado la presentación del curso que les hice en la primera lección, completando la explicación del programa mediante la explicación anticipada que acabo de hacer de los temas de las lecciones (tercera a novena), y una sugerencia acerca de algunas de las lecciones posteriores.

Para acabar la presente, les diré aún algo acerca de la aplicación del método de las anteriores, sobre la idea medieval del mundo, a las siguientes, sobre la idea moderna de éste.

Lo mismo que expuse la idea medieval del mundo leyéndola propiamente en los textos escritos de la *Suma* y la *Comedia*, y figuradamente en el texto plástico de la catedral, expondré la idea moderna del mundo leyéndola casi exclusivamente, en los textos escritos de las obras religiosas, científicas, literarias, que son por consentimiento universal, o poco menos, y en todo caso suficiente como razón de preferencia, las expresiones más esenciales de las ideas parciales de ella en relación con los grandes acontecimientos y movimientos históricos que he recordado —porque de la idea moderna del mundo no hay una expresión artística no literaria tan exclusivamente preponderante como de la medieval la catedral— lo que no dejaría de ser una característica de la misma idea moderna del mundo, o de su relación con su circunstancia...

Y siguiendo el principio que enuncié en la primera lección, llevaré la selección de ellas al verdadero mínimo posible, para poder examinar cada una de las seleccionadas lo más acabadamente también posible. Así, por ejemplo, como expresión respectivamente de la Reforma y de la Contrarreforma, respectivamente, asimismo, en las dos próximas lecciones, examinaré dos escritos de Lutero y los *Ejer-*

cicios de San Ignacio de Loyola, por las razones que daré en las lecciones correspondientes.

Finalmente, señalaré, siquiera, en cada caso en que proceda, la presencia, en el texto mismo, de su circunstancia, explicativa de él en el sentido a que me he referido ya más de una vez. (10/7/66.)

Lección 6

LA REFORMA. LUTERO

HAY QUE reconocer que la Reforma protestante no es Lutero, pero también que, forzados a representarla en una sola figura, ninguna otra tiene títulos *superiores* a los de ella para asumir tal representación; o que, forzados a elegir una expresión escrita mínima de ella, tampoco hay escritos que representen tal expresión con títulos *superiores* a escritos de Lutero como los que van a ser el asunto de esta lección —ni siquiera la *Institución* de Calvino. Y me parece haber una especie de peculiar prueba histórica de ello en el país de donde salió el alma de la Contrarreforma, España: cuando se leen textos clásicos españoles de la época, digamos las obras de Santa Teresa, se advierte que los "luteranos" son para los autores, y por testimonio de éstos o por fácil y fundada conjetura, para los españoles católicos y ortodoxos en general, el gran enemigo que amenaza a la Iglesia, a la religión cristiana, a la religiosidad de los países hasta entonces religiosamente cristianos.

Pues, entre los escritos de Lutero, tan numerosos y tan diversamente voluminosos, hay un par que, figurando entre los relativamente más cortos, figuran sin embargo entre los incuestionablemente más importantes. Los dos, del año de 1520, año decisivo en la vida de Lutero, y en la historia del luteranismo, y aun del protestantismo, por su obra de escritor y publicista, y en general de reformador, entre las que destacan, justo los dos escritos.

Es el primero, aquel cuyo título se traduce *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (que yo preferiría traducir *teutona*, por término más castizo como latino y calcado sobre él el *deutsch* alemán, si no fuese que en casos se les da un matiz un tanto despectivo, que no debía tener originalmente); y teniendo presente que el término *Adel*, que se traduce por el de *nobleza*, no quería decir exactamente lo que por éste entendemos ahora nosotros, sino más bien algo así como las clases todas de la sociedad más altas que el simple pueblo bajo; y que *nación* tiene el sentido muy propio de una colectividad étnico-cultural que no estaba unificada políticamente en un solo Estado verdaderamente soberano. Pero yo preferiría llamar al escrito el *Manifiesto Reformista*, para hacer juego, incluso de rima, con el *Manifiesto Comunista:* porque se trata efectivamente de un manifiesto, tan revolucionario en su día y en su mundo como el del otro gran teu-

tón, pese a su raza, en nuestros días y mundo. Y hasta pueden reconocerse correspondencias de más fondo y sustancia, si no más apariencia, entre ambos. Casos como éstos enseñan que los cuerpos de expresión de las ideas más importantes ideológica e históricamente, no necesitan ser, precisamente, los más voluminosos: pueden ser, han sido de hecho, en casos como éstos, más bien los menos voluminosos —y por razones no inesenciales.

El otro escrito es el tratadito *De la libertad de un* (hombre de *Cristo*, traduciendo el título muy literalmente; de un) *cristiano*, (traduciéndolo literariamente, sin menoscabo de la debida fidelidad). De este escrito dice el propio Lutero, al final de la epístola dedicatoria, y exculpatoria, al Papa León X, "es un librito, si se considera el papel, pero sin embargo está comprendida en él, si se entiende el sentido, la entera suma de una vida cristiana"; y al final de una segunda dedicatoria, a una autoridad que se le manifestaba propicia que "para iniciar nuestro conocimiento y amistad, he querido dedicaros en alemán este tratadillo y sermón que he dedicado en latín al Papa, y con el que he expuesto para todo el mundo el inatacable, espero, fundamento de mi doctrina y escritos acerca del Papado". En razón de lo cual, y de su efectivo contenido, yo lo llamaría *el catecismo luterano*, mejor que los escritos de Lutero llamados así.

Del *Manifiesto a la Nobleza* dice un autorizado historiador:

> nada tiene de extraño que este pequeño libro, escrito en alemán para uso de todo un pueblo, fuera arrebatado de las librerías con una rapidez inaudita; que en seis días se vendieran cuatro mil ejemplares, cifra sin precedente. Se dirigía a todo el mundo; todo el mundo lo compró. Cuando vino a Alemania a publicar la bula, Alejandro pudo observar: Nueve décimas de Alemania gritan: ¡Viva Lutero! Y, aunque sin seguirle, el resto hace coro para gritar: ¡Muerte a Roma!

Nada tiene de extraño, en vista del contenido del librito. Es el siguiente. (10/7/66.)

Empieza declarando que ha articulado una serie de puntos relativos a la mejora del estado del cristianismo, para presentarlos a la nobleza cristiana de la nación alemana, por si Dios quiere auxiliar a su Iglesia por medio de los laicos, ya que los clérigos se han vuelto del todo indignos de respeto. Y después de recalcar que lo primero y principal que hay que hacer es no confiar ni en el mucho poder ni en la razón, así porque Dios condena tal confianza, como por el ejemplo de los príncipes y emperadores, particularmente el de Alemania, pisados con los pies por las papas, pasa a exponer y atacar

los "tres muros" con que se amparan los "romanistas", es decir, los defensores de la supremacía jurídica del papado.

Al primero, la superioridad de lo espiritual y clerical sobre lo temporal y laico, opone que todos los cristianos pertenecen a la clase eclesiástica, porque todos tienen un mismo bautismo, evangelio y fe, y son éstos lo único que hace eclesiástico y cristiano, llegando a afirmar que con el bautismo quedamos todos consagrados sacerdotes, y que la consagración por el obispo no es nada más que "si él, en lugar y en nombre de la asamblea entera —*Iglesia* quiere decir etimológicamente *asamblea*— toma uno del montón, en el que todos tienen el mismo poder, y le ordena ejercer este poder por los demás".

Al segundo muro, que a nadie más que al papa compete interpretar la Escritura, le objeta que "todos los cristianos deben ser enseñados por Dios"; que no le fueron dadas las llaves del poder a San Pedro, porque le fueron dadas a la comunidad entera, y no como llaves de la doctrina o del gobierno, sino del atar o desatar los pecados; que lo dicho por Cristo a San Pedro "he orado por tí, para que no perezca tu fe", no puede extenderse al Papa; puesto que la mayor parte de los papas han carecido de fe; que no debemos dejarnos arrebatar por intimidación el espíritu de la libertad —cuyo sentido es asunto del otro de los escritos elegidos—, sino dirigir la Escritura de acuerdo con nuestra inteligencia de creyentes, forzando a los papas a seguir la mejor inteligencia y no la propia; y que compete a cualquier cristiano encargarse de la fe para entenderla, defenderla y condenar todos los errores.

Y el tercer muro, que nadie más que el papa puede convocar un concilio, "cae por sí solo, si caen los dos primeros; pues si el papa obra contra la Escritura, estamos obligados a ayudar a la Escritura, castigándolo y haciéndole fuerza". "Si debo acusarlo ante la comunidad, tengo que reunirla."

Supuesto, pues, el concilio, procede a ver los puntos que debían tratarse en él. Los enumero, simplemente, sin las explicaciones que da de cada uno:

> 1º) Es horrible y espantoso ver que el Jefe Supremo de la Cristiandad, que se gloría de ser el Vicario de Cristo y el sucesor de San Pedro, se rodee de un fausto tan mundano.
>
> 2º) ¿De qué le sirve al pueblo de la Cristiandad eso que se llama un cardenal?
>
> 3º) Si la corte del papa se quedase en la centésima parte, dejando las otras noventa y nueve, sería aún bastante grande para responder a los asuntos de la fe.

Aquí procede a acusar a Roma de no atenerse ni siquiera al dere-

cho canónico inventado por ella, pasando una revista terriblemente crítica a los abusos de las "annatas" —pago al papa de las rentas de un año de toda prebenda vacante—; de los seis meses del año reservados al papa para otorgar feudos; de las tres maneras de obtener para Roma feudos y prebendas; del proceder con los obispados y con los feudos todavía en posesión de sus titulares a quienes despojan con un coadjutor; de las encomiendas de prebendas sin obligación de cumplir los deberes anejos; de invenciones para eludir las incompatibilidades canónicas entre cargos y funciones; de la venta de prebendas y feudos; de la "reserva pectoral" y el "movimiento propio" que permiten al papa quitar lo dado por habérselo reservado en su pecho, al darlo, para sí o para quien quisiera; de la casa del datario, o jefe de los datarios, o fechadores de los escritos papales, que no era más que una casa de los tráficos más indebidos y escandalosos; y, finalmente, de los tratos con los famosos banqueros los Fúcares, activos hasta por esta América, para la negociación de todo ello.

Expuestos tales puntos, introducen otra serie de ellos las siguientes palabras:

> Aunque soy demasiado pequeño para presentar puntos que sirvan para corregir tan terrible situación, voy a hacerme el loco y decir, hasta donde alcanza mi entendimiento, lo que pudiera y debiera hacer el poder civil o un concilio general.

Vuelvo a enumerar, simplemente, por lo regular:

1º) Abolición de las annatas.

2º) No transferir un solo feudo más a Roma; no alcanzarse uno sólo más en ella; restablecer los derechos y funciones de los ordinarios en la materia.

3º) No ir en adelante a Roma a buscar ni el palio episcopal, ni confirmación alguna de dignidad alguna, sino que un obispo sea confirmado por los dos más cercanos o por el arzobispo.

4º) No llevar a Roma ninguna causa civil, sino dejarlas todas al poder civil; y para ello, prohibir a los comisarios eclesiásticos encargarse de más causas que las de la fe y las buenas costumbres, dejando a los jueces civiles todo lo concerniente a dinero, bienes, cuerpo u honra.

5º) Que no valga ninguna reserva más, ni se fije ningún feudo más en Roma, ni ningún cortesano incoe querella referente a feudo alguno. Y si por ello viniere de Roma una excomunión o coacción espiritual, que se la desprecie; incluso, se la castigue duramente. "Pero ante todo es insoportable la mendaz reserva pectoral."

6º) Abolición de los casos reservados al papa para sentencia, "particularmente los casos ridículos, infantiles, que hinchan con la bula 'De la cena del señor'," como son el impedir una peregrinación a Roma, o prestar ayuda a los turcos, o falsificar cartas papales.

7º) Que la silla romana reduzca los cargos, "la gusanera y pustulera de Roma", de suerte que el séquito del papa pueda sustentarse con los bienes propios de éste.

8º) Que se supriman los graves y terroríficos juramentos que están los obispos forzados a prestar al papa, y que se rescate la investidura de obispo, que había sido antiguamente cosa de los emperadores alemanes y seguía siendo cosa de los reyes en Francia y otros reinos.

9º) Que el papa no tenga poder alguno sobre el emperador. "No compete al papa alzarse sobre el poder civil más que en las funciones espirituales como son predicar y absolver; en todos los demás puntos, debe estar debajo."

10º) Que el papa no se arrogue pretensión alguna al reino de Nápoles y Sicilia. Y lo mismo valga de Bolonia, Imola, Vicencia, Rávena y todo lo que ha tomado por la fuerza y posee sin derecho en la Marca de Ancona, la Romaña y otras tierras.

11º) Que no se bese más el pie al papa, ni éste se deje trasportar más en hombros, ni reciba sentado la comunión de un cardenal arrodillado e inclinado, ni lleve el Sacramento en las procesiones "como una jarrita de vino sobre la mesa".

12º) Abolición de las peregrinaciones a Roma y de los años jubilares.

13º) Que no se edifiquen más monasterios de mendicantes, e incluso que se supriman todos, o en todo caso se acumulen en dos o tres órdenes, tal que, provista suficientemente cada una, no necesite pedir. Y que se les descargue del predicar y confesar, a menos que les llamen para ello los obispos, párrocos, comunidades o autoridades. Y se supriman las diversas sectas y diferencias dentro de una misma orden. Y se le prohiba al papa imponer o confirmar más órdenes de éstas, y hasta se le mande abolir algunas y forzarlas a reducir su número. Por otra parte, que se ordenen fundaciones y monasterios otra vez de la manera de que lo estaban en un principio, sirviendo a Dios con voluntad libre y no servicios forzados, en vez de seguir haciendo de ellas una cadena con los votos y una prisión eterna; viendo cómo se cumplen los votos, y singularmente el de castidad, no mandado por Cristo, sino dado a muy pocos.

14º) Que cada ciudad tenga un párroco u obispo, y el párroco no esté forzado a vivir sin una esposa, sino que pueda tener una. Y que se tenga presente que obispo y párroco son una misma cosa, porque de los obispos de ahora no sabe nada la Escritura, sino que están

instituídos por el orden general cristiano a que uno rija a varios párrocos. Papa, obispos, canónigos y monjes no los ha instituído Dios, que instituyó el párroco, el cual, cuando en adelante se haga consagrar, que por ninguna vía haga al obispo voto de castidad y le oponga que hará exigir tales votos no tiene poder alguno y exigirlos es una tiranía diabólica. Porque "se encuentra más de un piadoso párroco, a quien nadie puede hacer más reproche que el de ser débil y haber caído con una mujer, y si en el fondo de su corazón sienten ambos que gustosos quisieran permanecer siempre juntos en recta fidelidad conyugal, sólo con que pudiesen hacerlo con tranquilidad de conciencia, aunque tuviesen que soportar públicamente la caída, estos dos están ciertamente casados ante Dios". "El mandamiento divino que manda que nadie separe a hombre y mujer, está muy por encima de la ley papal." En general, "en toda la ley canónica del papa no hay dos líneas que puedan instruir a un cristiano piadoso, y hay por desgracia tantas leyes erróneas y peligrosas, que nada sería mejor que hacer de ellas un montón". Pues "Cristo nos ha hecho libres de todas las leyes humanas, ante todo si van contra Dios y la felicidad de las almas".

15º) Que se deje de obligar a los monjes a confesar ciertos pecados o faltar con los superiores, sino en libertad de elegir confesar para cualesquiera de ellos.

16º) Abolición, o en todo caso disminución, de los oficios de difuntos y misas de almas tan multiplicados, porque "Oh, cristianos amados, no le importa a Dios el rezar mucho, sino el rezar bien. Más aún, condena los rezos largos y múltiples".

17º) Abolición de varias penas del derecho canónico, singularmente el interdicto de las actividades o solemnidades eclesiásticas. La excomunión no debía usarse más que donde lo indica la Escritura: contra los que no creen rectamente o viven en pecados públicos, no por causa de bienes temporales. Las demás penas "debían sepultarse a diez varas de profundidad en la tierra, para que no quedase sobre la tierra el nombre y la memoria de ellas".

18º) Abolición de todas las fiestas manteniendo sólo el domingo. Desplazar todas las festividades al domingo, o reducirlas a la mañana y la misa. "Adoramos a Dios más en los días de fiesta que en los otros." "Los días de trabajo son santos." Con las fiestas, el hombre común y corriente desatiende el trabajo y debilita y entorpece el cuerpo. "Y ante todo debían extirparse por completo las consagraciones de iglesias."

19º) Que se modifiquen los grados o miembros entre los que está prohibido el matrimonio, y en cuanto a las dispensas, y en general, que "todo lo que tiene que comprarse a Roma y tiene que pagar la

multa del derecho canónico, pueda hacerlo y permitirlo sin dinero cualquier párroco, como son indulgencias, bulas de abstinencia y ayuno, etc. Los ayunos debieran dejarse al albedrío de cada uno, y dejarse en libertad de comer toda clase de manjares.

20º) Echar por tierra las capillas aisladas en el campo y las iglesias campesinas, sin miramiento a los milagros por los que suelen estar acreditadas, ya que milagros puede hacerlos muy bien el espíritu maligno: "Son señales de una gran incredulidad en el pueblo; pues si creyesen rectamente, tendrían todas las cosas en sus propias iglesias, adonde les está mandado ir." Y en cuanto a los santos, "¿qué espíritu ha dado al papa poder para elevarlos?" "Déjese elevarse a los santos mismos... Dios sólo debía elevarlos." "Bautismo, Sacramento, predicación y tu prójimo... son cosas mayores que todos los Santos del cielo; pues todas ellas han sido santificadas por la palabra de Dios y el Sacramento." "Debía abolirse, o despreciarse, o en todo caso hacerse generales a todas las iglesias la libertad, las bulas y lo que el papa vende en Roma." "¿Por qué no lo da en común a todas las iglesias?" "Que el cristiano se quede en su iglesia, y tenga por lo mejor su bautismo, evangelio, fe, Cristo y Dios, que son iguales en todas partes." Y esta regla: "lo que tienes que comprarle al papa, no es bueno ni de Dios; pues lo que es de Dios, no sólo se da gratis, sino que se condena a todo el mundo por no haberlo querido recibir gratis".

21º) Abolir toda mendicidad en toda la Cristiandad. Cada ciudad debe alimentar a sus pobres, eventualmente con ayuda del pueblo de las aldeas circundantes. Tendría que haber un tutor o curador que conociese a todos los pobres y dijese lo que les hiciera falta al Concejo o al párroco. Nueva ocasión para cargar contra las órdenes mendicantes. "Quien quiera ser pobre, no debe ser rico, pero quien quiere ser rico, que eche mano al arado y se lo saque de la tierra. Basta que se cuide adecuadamente de los pobres, de forma que no mueran de hambre o frío. No es sufrible que el uno ande ocioso sobre el trabajo del otro, sea rico y viva bien a costa del vivir mal de otro", con la única excepción de los sacerdotes predicadores y rectores.

22º) Que no se funden más misas, se supriman muchas de las fundadas; son sacramentos, como el bautismo y la penitencia, que no son de utilidad para otros, sino sólo para el que los recibe. Pero no se trata de las antiguas fundaciones hechas para que los niños de las clases bajas reciban los cuidados necesarios, sirvan libremente a Dios, estudien y se hagan y hagan gentes doctas. Tampoco debe tener más de una prebenda una persona, exhibiendo su desconfianza en Dios.

23º) Hermandades, indulgencias, bulas, dispensas y todo lo semejante, todo a la horca y la muerte. "En el bautismo tienes una hermandad con Cristo, todos los ángeles, santos y cristianos de la Tierra, que es harta hermandad." Pero donde haya una que recoja dinero para dar de comer a los pobres, o ayudar de otra manera a alguien, será buena y tendrá su indulgencia y mérito en el cielo." "Ante todo, debía expulsarse de los países alemanes a los embajadores papales con sus facultades."

24º) Un extenso alegato en favor de la reconciliación con los bohemios, hussitas, que contiene un par de pasajes dignos de recogerse. "Debía vencerse a los herejes con escritos, no con el fuego, como hicieron los antiguos Padres. Si fuese un arte vencer a los herejes con fuego, serían los verdugos los más sabios doctores de la Tierra, y ya no necesitaríamos estudiar, sino que quien venciera por la fuerza al otro podría quemarlo." "El papa debía perder su papado, todos sus bienes y hombres, si con ello pudiera salvar un alma. Pero antes dejaría hundirse el mundo que dejar que le quiten un pelo al poder que se ha arrogado, y quiere ser el Santísimo."

25º) Un plan, más extenso aún, de reforma de las Universidades. Detalles más dignos de nota. Ante todo, un ataque al "ciego, pagano maestro Aristóteles", que las "rige, hasta más que Cristo". Él, Lutero, "lo ha leído y oído con más comprensión que lo hicieron Santo Tomás y Escoto, de lo que puedo gloriarme sin orgullo y lo que, si es necesario, puedo probar". Dejando a los médicos que reformen ellos mismos su Facultad, toma para sí a los juristas y teólogos. A los primeros les dice que fuera bueno extirpar el derecho canónico de raíz desde la primera letra hasta la última; que nos queda bastante escrito en la Biblia cómo debemos conducirnos en todas las cosas. "Se dice que no hay en parte alguna gobierno civil mejor que el del turco, que sin embargo no tiene derecho canónico ni civil, sino sólo su Alcorán." Y en cuanto al derecho civil, le parecería adecuado que se prefiriesen el derecho y las costumbres regionales al derecho imperial general, empleando éste sólo en caso de necesidad. A los teólogos les reprocha anteponer el estudio de las sentencias de Padres y Doctores al de la Biblia, cuando debiera ser al revés: "la Biblia puede leerla quien no es sacerdote, pero las Sentencias tiene que leerlas un sacerdote". "El Espíritu Santo no pregunta por birretes rojos ni castaños, o lo que es de semejante ostentación; ni tampoco si uno es joven o viejo, lego o cura, monje o seglar, soltero o casado; más aún, en otros tiempos, hablaba por boca de un borriquillo contra el profeta que lo montaba." "Ante todas las cosas debía ser en las escuelas altas e inferiores la principal y general lección la Sagrada Escritura y para los muchachos jóvenes el Evangelio. Y quisiera Dios

que cada ciudad tuviese también una escuela de muchachas en la que las muchachitas oyesen a diario una hora el Evangelio, fuera en alemán o en latín."

26º) Una disertación, igualmente extensa, sobre las relaciones entre el Papa y el Emperador, que empezando por ser histórico-jurídica, pasa a ser y acaba siendo una requisitoria contra los quebrantos, que padece la nación alemana por obra de la lucha entre aquéllos y el triunfo del primero con sus consecuencias; primero, contra los espirituales, y después, contra los temporales, que resultan paradójicos: el lujo en el vestir y en el comer, y "la mayor desdicha de la nación alemana", que "es ciertamente la venta de censos o rentas". "Aquí habría en verdad que poner un bocado en la jeta a los Fúcares y semejantes sociedades." "Yo no sé la contabilidad. Pero no comprendo cómo con cien florines pueden ganarse al año veinte, ni siquiera un florín otro, y todo esto no sacándolo de la tierra o del ganado..." "Yo sé bien que sería mucho más divino aumentar —contra la voluntad de Dios— la cobranza de los campos y disminuir el comercio."

Y último: Cierre de los prostíbulos. Las autoridades debieran pensar cómo casar a los jóvenes, para favorecer este estado. Nueva ocasión para insistir en consideraciones y recomendaciones anteriores: ni los muchachos ni las muchachas se obliguen a la castidad y la vida religiosa antes de los treinta años. Y para proclamar que el cuidar de la juventud debiera ser el principal cuidado del papa, los obispos, los señores y los concilios.

Lo anterior no ha podido hacer más que entresacar un esqueleto descarnado y muerto de un cuerpo de carne viviente, abundosa, palpitante, patética, desde la pulpa de las ideas hasta la piel del estilo. Tal carne está hecha:

de los fundamentos escriturarios de lo aducido y propuesto: Lutero se funda mucho más que en nada en la Sagrada Escritura, interpretada, claro, a su manera:

del detalle sobre todo de las críticas, censuras y condenaciones, donde el estilo se eriza con toda su famosa virulencia;

y de las fuentes de inspiración de todo, que son tres: la nacional, la humanitaria y la religiosa.

De los fundamentos escriturarios, no diré más.

De las críticas, censuras y condenaciones, diré sólo cómo culminan en identificar al Papa con el Anticristo. "Podría llamarse al Papa *homo peccati*", el hombre del pecado, es decir, el Anticristo, según la 2ª Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses. "Tal super excesiva, super soberbia, super criminal primacía del Papa —sobre el Emperador— la ha inventado el Diablo, para introducir so capa de ella con

el tiempo al Anticristo, alzando al Papa sobre Dios, como ya muchos han hecho y hacen." "Él será a poco el que la Escritura llama el Anticristo; pues todo su sér, obra y primacía va contra Cristo, sólo para extirpar y destruir el sér y la obra de Cristo." "Si no hubiese ninguna otra mala perfidia para probar que el Papa es justo el Anticristo, fuera bastante este punto —el tráfico con lo religioso— para probarlo. ¿Oyes tu, Papa —no el santísimo, sino el pecadorsísimo—, que Dios pronto destruirá desde el cielo y hundirá en el abismo tu silla?" "Ah, Cristo, señor mío, levántate; haz estallar tu último día y destruye el nido del Diablo en Roma. Aquí se sienta el hombre del que dijo Pablo que se alzará sobre ti y sentará en tu Iglesia, instalándole como un Dios, el hombre del pecado y el hijo de la perdición." Así que la convicción va siendo creciente, hasta ser la de que "espero que el día final esté a la puerta", "espero con toda certeza que el día final esté a la puerta". Sin embargo, no debe entenderse por el Papa el actual, León X, sino el Papa en general, pues que la dedicatoria a León X del otro libro elegido, muy poco posterior en el mismo año, es una larga aseveración de no haberlo criticado nunca personalmente.

Lo que consuena perfectamente con la fuente de inspiración nacional de todo. En Lutero como que se personaliza la vieja querella secular del Papado y el Imperio, exacerbada, entonces en general, y personalmente en Lutero, por la comparación del estado, entre fastuosísimo y corrompidísimo de Roma, y el estado, políticamente desgarrado, imperialmente impotente, socialmente conflictivo, popularmente mísero, de la nación alemana. Es el haber respondido con unas u otras de sus propuestas a las necesidades, los intereses, los afanes, los ideales de unos y otros, príncipes, burguesía, ciudades libres, pueblo, clero y monacato bajo, lo que precipitó a todos a la lectura del Manifiesto y erigió decididamente ya a Lutero en jefe espiritual de la nación entera a cuyas clases altas lo había dirigido.

Pero por debajo de la inspiración patriótica y nacionalista, xenófoba contra el Papado y la Curia italianos, había fuentes de inspiración más pura y más honda, y también más personales, más personalmente suyas.

La fuente humanitaria, en que manaba compasiva hacia sus prójimos en general, pero particularmente hacia los más próximos y afines a él, su propia experiencia de la vida religiosa, en el sentido de la externa de sacerdotes y religiosos. Cuando propone librar a éstos de los votos, y singularmente del de castidad, se justifica así:

> Con gusto quisiera ayudar a todos y no dejar presas a almas cristianas de formas y leyes inventadas por los hombres...

y algo más adelante, con este soberbio pasaje:

> Quien tiene la fe de orar tal, que me siga simplemente ligero; no le extraviaré. Si no tengo el poder de un Papa, tengo el poder de un cristiano, para ayudar a mi prójimo y aconsejarle sobre sus pecados y peligros.

Pero la fuente radical de todo es la de la doctrina en que había logrado trasponer su propia experiencia de la vida religiosa, ahora en el sentido de la íntima del alma religiosa. Es la doctrina que a su vez logró formular concisa y pulcramente en el tratadito *De la libertad de un cristiano,* al que ya paso. (13/7/66.)

Está dividido en 30 puntos, pero esta vez no voy a indicarlos. Voy a reproducir los pasos notables del curso de ideas que los da a través de la división en puntos.

Se trata de explicar la antítesis paradójica que se lanza por delante sorprendente e impresionantemente:

> Un cristiano es un libre señor sobre toda cosa y a nadie súbdito.
> Un cristiano es un servicial siervo de toda cosa y a todos súbdito.

Como clave de explicación, se propone la distinción, en el hombre, del espiritual y el corporal o carnal, y se procede tomando, primero, el espiritual; más adelante, al corporal o carnal.

Al hombre espiritual, no hay cosa *externa* que pueda hacerle libre ni piadoso. Así, no le sirve al alma de nada que el cuerpo lleve vestiduras sagradas, como hacen los sacerdotes y eclesiásticos, ni que esté en las iglesias y lugares sagrados, ni que trate con cosas sagradas, ni que corporalmente ore, ayune, peregrine y haga todas las obras buenas que puedan tener lugar en y por medio del cuerpo. Todas estas cosas, obras y maneras puede tenerlas en sí y ejercitarlas también un hombre malo. A la inversa, no daña al alma nada que el cuerpo traiga vestimentas profanas, esté en lugares profanos, coma, beba, no peregrine ni ore, y haga a un lado todas las obras antedichas. El alma no tiene ni en el cielo ni en la tierra, otra cosa en que pueda vivir siendo piadosa, libre y cristiana, que el Santo Evangelio, la palabra de Dios predicada por Cristo. Así, debemos estar ciertos de que el alma puede dispensarse de todas las cosas, fuera de la palabra de Dios, y sin la palabra de Dios no la remedia cosa alguna. Pero si tiene la palabra de Dios, tampoco necesita ya de ninguna otra cosa, sino que en la palabra tiene abastanza, manjar, alegría, paz, luz, inteligencia, justicia, verdad, sabiduría, libertad y todo bien superabundantemente. Y Cristo no vino para ninguna otra misión que

predicar la palabra de Dios; y también todos los apóstoles, obispos, sacerdotes y el estado eclesiástico entero, está llamado e instituído solamente por y para la palabra, aunque por desgracia vayan las cosas por otro camino.

Pero ¿cuál es esta palabra? Que toda tu vida y obra son nada ante Dios, sino que tú, con todo lo que hay en tí, estás por fuerza eternamente echado a perder. Que eres culpable de lo que haces. Por lo que tienes que desesperar de tí mismo. Y para que pudieras escapar de ti y librarte de ti, te presenta Dios a su amado Hijo Jesucristo y le hace decirte: debes entregarte a Él con fe firme y confiar vívidamente en él. Por obra de esta fe te serán perdonados todos tus pecados, superada toda tu perdición, y serás justo, veraz, en paz, piadoso y cumplidor de todos los mandamientos, serás libre de todas las cosas. La fe, en la que consiste en suma el cumplimiento de todos los mandamientos, justificará superabundantemente a todos los que la tengan, de tal suerte que no habrá menester de nada más para ser justos y piadosos. Sólo la fe, sin ninguna obra, hace piadioso, libre y feliz. Los mandamientos enseñan lo que se debe hacer, pero no dan fuerza alguna para hacerlo. Están destinados solamente a que el hombre vea en ellos su importancia para el bien, y aprenda a desesperar de sí mismo. Los mandamientos nos son todos imposibles.

Pero cuando el hombre ha aprendido y sentido por los mandamientos su impotencia, hasta angustiarse por cómo hacer para satisfacerlos, ya que tienen que cumplirse o el hombre que condenarse, queda justamente humillado y vuelto en nada a sus propios ojos; no encuentra en sí nada por lo que pudiera venir a ser piadoso —y entonces oye la palabra: si quieres cumplir todos los mandamientos, librarte de tus malos apetitos y pecados como lo exigen y a ello fuerzan los mandamientos, cree en Cristo, en Él que te prometo toda gracia, justicia, paz y libertad. Porque todas las propiedades de la palabra divina misma se hacen propias del alma que adhiere a ella con una recta fe. No hay obra buena que adhiera a la palabra divina como la fe; ni puede estar en el alma, sino que en ésta reinan sólo la palabra y la fe.

Ahora bien, si el cristiano ya no ha menester de obra alguna, está ciertamente desligado de todos los mandamientos y leyes; y si está desligado, es ciertamente libre. Esta es la libertad cristiana, la mera fe, que hace, no que podamos andar ociosos o hacerlo mal, sino que no hayamos menester de obra alguna para ser piadosos y alcanzar la felicidad.

Cuando el alma cree firmemente la palabra de Dios, lo tiene por veraz, piadoso y justo, con lo que le hace el mayor de todos los

honores que puede hacerle, y le deja hacer en ella como quiere. cuando Dios ve que el alma lo honra así, Él a su vez la honra, niéndola también por piadosa y veraz, y ella es realmente piadosa veraz. Pues reconocerle a Dios la verdad y el ser piadoso, es ju y veraz y hace justo y veraz.

La fe une también al alma con Cristo como a una esposa con esposo. Cristo hace propios suyos, con el desposorio, esto es, la los pecados del alma creyente. Y así queda el alma nuevamente l obra de las arras, esto es, de la fe, descargada y libre de todos sus cados, y dotada con la justificación eterna de su esposo Cristo. no es posible que la condenen los pecados, pues éstos están ahora Cristo. Tiene en su esposo una justificación tan rica, que pod existir otra a su vez y contra todos los pecados, aunque estuvies en ella.

Por todo lo anterior, es una manera de hablar peligrosa, teneb sa, enseñar a cumplir los mandamientos de Dios con las obras: cumplimiento ha de tener lugar, antes de todas las obras, por la fe sus obras siguen a tal cumplimiento.

Y por todo lo anterior, un cristiano queda tan elevado por la sobre todas las cosas, que se vuelve espiritualmente un señor de das; pues no hay cosa que pueda dañarle en su felicidad, antes tie todo que serle súbdito y ayudarle a la felicidad.

Y en este sentido, somos sacerdotes, que es todavía mucho m que ser reyes: porque el rey es por su realeza dueño de todas las sas, pero el cristiano es por su sacerdocio dueño de Dios, pues Di hace lo que él pide y quiere.

Y explicada así la justicia capital, que no ha menester de ningu ley ni de buena obra alguna, antes le es nocivo que alguien quisie atreverse a ser justificado por ellos, vengamos a la otra parte, al ho bre exterior. (14/7/66.)

Con todo lo anterior, el hombre permanece en esta vida corpo sobre la Tierra, y tiene que gobernar su propio cuerpo y tratar c las gentes. Y aquí, en relación con su propio cuerpo, empiezan l obras: no debe andar ocioso, tiene que conducirse y ejercitarse cuerpo con ayunos, vigilias, trabajos y con toda disciplina moderad para que le resulte obediente y afín al hombre interior en la fe, lo estorbe ni lo contraríe, como es su condición cuando no se le ha fuerza. El hombre encuentra en su carne una voluntad opuesta, q quiere servir al mundo y buscar que le place.

Pero las obras no deben tener lugar en la opinión de hacerse hombre con ellas piadoso ante Dios, sino sólo en la opinión de h cerse el cuerpo obediente y quedar purificado de sus malos gust Las obras no son el justo bien por el que el hombre es piadoso

justo ante Dios, sino que el hombre las hace no por nada sino por libre amor para agradar a Dios, sin buscar ni ver en ellas nada más que así se agrada a Dios, cuya voluntad gusta de hacer lo mejor posible.

De donde puede sacar cada uno por sí mismo la medida racional para el castigo del cuerpo; pues ayunará, vigilará, trabajará, tanto como vea serle necesario al cuerpo, para amortiguar su jactancia. Los otros miran sólo a las obras y piensan que sólo con que hagan muchas y grandes, está bien hecho y son piadosos. A veces se rompen la cabeza y echan a perder el cuerpo.

Pero es una gran locura y no comprender la vida y fe cristianas, querer ser piadoso y feliz sin fe, sólo con obras.

Obras buenas no hacen nunca un hombre bueno, sino que un hombre bueno hace buenas obras. Obras malas no hacen nunca un hombre malo, sino que un hombre malo hace obras malas. La persona tiene que ser buena antes de las buenas obras, y éstas salen de la persona buena. Sus obras no hacen bueno o malo al hombre, sino que él hace buenas o malas obras.

Sólo la fe por pura gracia de Cristo y su palabra hace a la persona piadosa y feliz. Un cristiano está libre de todos los mandamientos, y por pura libertad hace todo lo que hace, no buscando nada de utilidad o felicidad con ello —pues está ya satisfecho y feliz con su fe y la gracia de Dios—, sino sólo agradar a Dios.

Por la palabra de Dios, esto es, por su promesa de la gracia, y por la fe, se vuelve la persona piadosa y feliz, de que consista el honor de Dios en hacernos felices, no por obra nuestra, sino por nada más que su palabra gratuita y por pura misericordia.

Con la opinión de que nos hacemos piadosos y felices con las obras, usurpamos a la gracia su obra y honor.

Los mandamientos deben predicarse para espantar a los pecadores y revelar sus pecados, a fin de que se arrepientan y conviertan. Pero no hay que quedarse en ello; hay que predicar también la otra palabra, la promesa de la gracia, hay que enseñar la fe. Mediante la fe en las palabras divinas queda justificado y elevado el hombre que mediante el temor se ha humillado ante el mandamiento de Dios y llegado al conocimiento de sí mismo.

Pasando, por último, a las obras en relación a los demás hombres, deben hacerse todas las obras en bien del prójimo, porque cada uno tiene bastante para sí con su fe, y todo lo demás de su vida y obras le queda para servir por libre amor a su prójimo; no haciéndolo todo por nada más que buscando en todo la sola complacencia divina.

De la fe mana el amor y el gusto de Dios, y del amor una vida

libre, voluntaria, jubilosamente dedicada a nada más que servir al prójimo.

Así que con el cuerpo y sus obras no debemos buscar nada más que ayudar al prójimo, para su mejora, dándole ejemplo, también de sumisión y obediencia al poder civil. Quien entienda esto, fácilmente podrá orientarse en los innumerables mandatos y leyes del papa, los obispos, los monasterios, los conventos, las fundaciones, los príncipes y señores; y particularmente, los llamados, aunque sin razón, "mandamientos de la Iglesia". Pues un verdadero cristiano habla así: quiero ayunar, orar, hacer esto y aquello que está mandado, no porque haya menester de ello o quiera ser piadoso o feliz gracias a ello, sino que quiero obedecer al papa, al obispo, a la comunidad o a mi hermano o señor, haciendo y padeciendo para ejemplo y servicio, igual que Cristo hizo y padeció obediente por mí cosas mucho mayores, lo que le era mucho menos necesarias. Y aunque los tiranos obran injustamente exigiendo tal no me daña, mientras no sea contra Dios.

De aquí puede cada uno sacar un cierto juicio y dicernimiento entre todas las obras y mandamientos, y qué son prelados ciegos, locos o sensatos.

En fin, temería yo, acaba Lutero, que en todo ello buscase cada uno sólo lo suyo, pensando erróneamente hacer con ello penitencia por su pecado y llegar a ser feliz, siendo así que necesito rendir ante Dios mi fe y justificación por mi prójimo, tomar sobre mí el cubrir sus pecados y no hacer sino como si fuesen los propios míos. Pues el amor no busca lo suyo, sino lo que es del prójimo.

Si a algunos de ustedes les sorprendió la doctrina de la fe sin obras, quizá a todos les haya sorprendido la que parece palinodia de las obras. Pero quizá pueda comprenderse la doctrina luterana toda, de la fe y las obras, como rigurosamente coherente o consecuente, haciendo la siguiente consideración. ¿Es que un alma que crea, de veras, de veras, podrá obrar mal? ¿No obrará forzosamente, por fuerza de su fe, bien? Si no obra bien, si obra mal, ¿no será porque no cree suficientemente de veras? . . . Entonces, lo importante, lo único importante, esencial, es, realmente, creer: todo lo demás se dará por añadidura.

No parece fundado interpretar que Lutero piense en un hombre sin fe alguna —que ni sería un cristiano, ni tendría para él motivo alguno para hacer el bien con preferencia sobre el mal. Sino que piensa en un cristiano sin fe suficientemente viva para poder dar por añadidura todo lo demás. Porque tal fe es fe en la palabra divina que promete la gracia divina a quienes tengan tal fe.

En todo caso, no puede caber duda de que Lutero traspuso en

ideas su experiencia religiosa más personal, íntima y angustiosa. Por un lado, la de la imposibilidad, para el hombre, de cumplir los mandamientos, o de no pecar, y de salvarse, por su propio esfuerzo, por esforzado que sea, y por tanto, o la condenación, o la salvación únicamente por la gracia de Dios y, por ende, la entrega totalmente y puramente a ella, en la sumisión perfecta, absoluta, de la voluntad humana a la divina. La cuestión, de vida o muerte —eterna, era para el descargarse del pecado, a como hubiera lugar: descargándolo sobre Cristo, cargándose Éste con él. Y correlativamente, la de la infinitud divina, con cuyo ser la causa única y plena de todo, vivía como incompatible toda acción libre del hombre, de suerte que la libertad del cristiano, que no era, sin duda, más que libertad de todo mandamiento, pecado y cosa externa, empezando por el propio cuerpo, acabó siendo una negación absoluta de la libertad del hombre en el sentido del libre albedrío. Extremosidad con la que fue un antecedente decisivo de la controversia que dividió en tres a los mismos teólogos católicos moviéndoles a introducir distinciones y conceptos que no se le habían ocurrido a Santo Tomás, e interesó al pueblo católico en general, como testimonia el teatro español.

Pero el tema de este curso no requiere tanto de una interpretación y crítica de las ideas religiosas de Lutero como tales, cuanto de una puntualización de sus relaciones con la idea moderna del mundo.

Es, ante todo, obvio, que su libertad del cristiano tiene muy poco que ver directamente con la libertad y las libertades modernas en el sentido del liberalismo político. Las ideas *políticas* de Lutero son de una sumisión tal a los poderes *civiles* constituídos, que no puedan menos de resultarle reaccionarias a todo el que no sea, no ya mínimamente liberal y demócrata, sino fanático del absolutismo más extremado. Como sus ideas sociales no pudieron quedarse a mayor distancia de las socialistas que se han superpuesto a las políticas liberales y democráticas. Pero otra cosa puede ser, indirectamente, por la reacción en cadena, digámoslo así, de sus ideas religiosas.

Es una tautología decir que las ideas religiosas de Lutero son parte de la idea del mundo de los luteranos hasta de hoy, donde los hay, como en gran número en Alemania, los países escandinavos, los Estados Unidos; en menor número, por otros países. Lo que ya no sería tautología, sería precisar hasta qué punto las ideas religiosas de los luteranos de hoy coexisten con las otras ideas parciales de su idea total del mundo, como meramente yuxtapuestas, si no como instancias contrarias o renuentes, en vez de hacerlo como fautoras de estas otras ideas, o, siquiera, de resultar favorecidas por éstas. Es cuestión que soy incompetente para resolver —como no sea por generalización de la misma cuestión planteada relativamente a las ideas

de los católicos en la actualidad. Pero no es urgente que resuelva en esta lección, tampoco esta cuestión, porque en esta lección me bastará, para acabarla, referirme a los hechos históricos, tan voluminosos y decisivos, y por todo ello tan patentes, en que consistió la aportación, de iguales caracteres, del luteranismo al mundo moderno y su idea del mundo.

Al principio de la lección referí el *Manifiesto Reformista* de Lutero al *Manifiesto Comunista* de Marx. Y en efecto, me parece que se puede escribir esta "proporción": el Manifiesto de Lutero fue a la Cristiandad lo que el de Marx al mundo burgués y capitalista: la declaración de guerra revolucionaria más sin cuartel posible. Si aterrados quedaron, y quedan aún, los capitalistas y simples burgueses, que saben del *Manifiesto Comunista,* incluso sólo de oídas, igual debieron de quedar los fieles de la Iglesia Católica Romana que supieron de él, incluso asimismo, sólo de oídas. También les dije al principio de la lección, que había como una prueba histórica de ello en ciertos textos clásicos de la literatura española: Santa Teresa hace referencias a los luteranos que dan la impresión de que no sabe de ellos más que de oídas, ni muy bien de qué se trata, sino de unos desatentados que quieren atentar, precisamente, contra la Iglesia Católica, principalmente en su cabeza visible, el Papa de Roma, ante todo lo cual comunica la santa su horror al lector. Pero ¿es que aquellos de ustedes que sean católicos más devotos y estuviesen menos informados, no me oyeron leer lo que leí con aprensiones, si no remordimientos, de oír horrendos sacrilegios y blasfemias?

Es el gran hecho histórico que Lutero contribuyó como nadie a acabar con la Cristiandad medieval: con aquella colectividad cultural unificada fundamental, y capitalmente, por su comunión religiosa en una Iglesia regida por un Papa. Por lo mismo, contribuyó igualmente a acabar con la idea medieval del mundo —y a dejar a los hombres todos en franquía para otra idea de él, que fue la moderna. El tránsito de la Edad Media a la Moderna lo determinó un afán, surgente de las raíces mismas del alma de los hombres de Occidente, de novedad, de "modernidad", en todo, es decir, de un nuevo mundo, en que vivir una nueva vida; y si en todo, no en religión como en todo —lo demás, sino, dado lo fundamental de la religión, fundamentalmente en ésta. Ya veremos qué es lo primero que delata patentemente tal afán y sus raíces. Por el momento, recapacitemos cómo es posible que la aportación de Lutero no se reduzca toda a la anterior aportación negativa. Lo radical y esencialmente moderno no va a ser precisamente nada religioso, sino más bien todo lo contrario. Pero el *hecho* es, también, que no ha acabado con la religión; y la *previsión,* que quizá *no pueda* acabar nunca del todo

con ella, aunque sí forzarla a pervivir dentro de un ámbito tal, que la fuerce a su vez a hacerlo en forma más afín a la de Lutero que a otras: como íntima libertad respecto de lo mundano natural todo —incluído lo humano— por correlativo respecto al Misterio de lo Absoluto... (16/7/66.)

Lección 7

LA CONTRARREFORMA. CANO Y SAN IGNACIO

A LA MÚLTIPLE Reforma protestante, opuso la Iglesia católica su Contrarreforma. La operó oficialmente, el Concilio de Trento (1545-1563), pero la obra de éste fue la oficialización, por decirlo así, de un movimiento anterior, amplio y hondo, de las almas de los fieles de la Iglesia, desde los de condición social más baja hasta los de más alta jerarquía religiosa o civil, y desde las profundidades irracionales, si no inconscientes, de las almas mismas hasta las luces del pensamiento discursivo escolásticamente educado. De todo este movimiento puede tomarse por eminentemente representativo el de fundación y expansión de la Compañía de Jesús, tomando en cuenta singularmente también su intervención en el Concilio de Trento. Pero no sólo del movimiento todo de la Contrarreforma, sino asimismo de la historia entera de la Iglesia y del catolicismo en los tiempos modernos: porque hasta tal extremo reconocieron la importancia singular de la Compañía dentro de ellos, llegando en puntos a identificarlos con ésta, o a ella con ellos, los enemigos de la Iglesia, sino del cristianismo y hasta de la religión en general, que la destrucción de los jesuítas acabó, no sólo dando el título a una obra literaria de uno de los dos fundadores y directores de la *Enciclopedia*, de D'Alembert, sino siendo obra política que pensaron llevar a cabo los déspotas ilustrados, con la expulsión de los jesuítas de los territorios de sus Estados y la disolución o supresión de la Compañía por el Papa. Que todo esto último fuera pasajero, es una prueba más de la vinculación entre la historia moderna del catolicismo y la historia de la orden fundada por San Ignacio: cuando, después de haber descendido la influencia social de la religión al bajo nivel, quizá ínfimo, al que descendió con la Ilustración, sobrevino la restauración de su nivel anterior con el Romanticismo, se restauró también la Compañía, para seguir siendo hasta la actualidad lo que indicará lección ulterior, en que tendrá lugar más pertinente.

Ahora bien, todos los competentes reconocen en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio el fundamento de la espiritualidad animadora de la Compañía en todas las vicisitudes de su historia, y en todas las direcciones de sus actividades, desde los colegios para la educación de los hijos de las clases rectoras de la sociedad, hasta las

misiones en el Extremo Oriente de China y Japón y en el extremo occidente de California.

Vamos, pues, a ocuparnos (en esta lección) con el librito de los *Ejercicios*. Seguimos con los libritos —que han revuelto o revolucionado el mundo mismo, tanto más la idea de él, como los más imponentes mamotretos— que lo hayan revuelto o revolucionado, en vez de caer ilegibles y frustráneos, por su propio peso.

Pero no comprendemos bien nada más que por comparación. Si lo existente se redujese a una simplicidad absoluta ante nuestra mente, ésta permanecería simplemente absorta en ella, en una intuición ambigua entre inteligente y estúpida. Para comprender, pues, la novedad singular de los *Ejercicios*, resulta indispensable compararlos con alguna obra que represente igualmente bien la tradición católica *de lo mismo* —hasta donde no deje de serlo justo en virtud de la singular novedad de los Ejercicios. Como tal término de comparación me ha parecido preferible el *Tratado de la Victoria de Sí mismo* de Melchor Cano. Por más de una razón.

El título de los *Ejercicios Espirituales* se continúa así: *para vencer a sí mismo...*

Melchor Cano es un gran teólogo dominico; quizá el mayor de la orden después de Santo Tomás. Y fue uno de los no pocos eclesiásticos católicos de nota o rango desafectos, más o menos, por más o menos tiempo, a la Compañía de Jesús. Yo tengo para mí que pudiera tratarse de otro caso particular de un caso más general que se me antoja característico de los orígenes del mundo moderno: la invasión de los legos, en el sentido general de los incompetentes, por advenedizos, pero también en el sentido restringido de los laicos, por no pertenecientes al estado religioso, en dominios reservados hasta entonces a los profesionales y a los profesos religiosos; invasión vista y recibida por estos últimos con un recelo que no estaba, sin duda, hecho de mero disgusto por, o temor a, la rivalidad, sino de auténtico y no sin más injustificado celo por los dominios invadidos y temor a los estragos de tal invasión: tal el recelo de los profesores de Filosofía ante Descartes, muy gentilhombre, sin duda, pero metido en Filosofía sin haber hecho más que los estudios elementales de ella, encima no muy bien recordados, a pesar de relecturas recientes pero apresuradas; tal el recelo de los teólogos ante Pascal, muy sabio y gran escritor, sin duda, pero metido en Teología, teniendo que ir enterándose al día para perseverar en la intromisión; tal Santa Teresa, queriendo ser reformador*a* de una orden, no sólo de mujeres sino de hombres, en vez del tradicional y autorizado reformador; tales Ignacio primero, y con sus compañeros, después, que antes, no sólo de haberse ordenado, sino, incluso, de haber iniciado los estudios

conducentes a la ordenación, se ponen, el uno, a "dar los *Ejercicios*", como él dice, a otras personas, y todos a predicar en las plazas públicas, llamando a los transeúntes como vendedores de feria o saltimbanquis de paso. Y quizá antes y también, los recelos ante Colón, disimulador de conocimientos náuticos y otros de los que acaso era sólo simulador. Etcétera.

Hace muchos años oí la anécdota: en el Concilio de Trento, precisamente, chocaron Cano y los jesuítas. Y éstos, acalorados, llegaron a recurrir al intento de detracción personal. Cano era pelirrojo, y un jesuíta quiso abrumarle con un "*rubicundus erat Judas*", Judas era pelirrojo. Pero Cano, grave, colérico y ocurrente, fulminó: "*sed erat e Societate Jesu*", pero era de la Compañía de Jesús, como apóstol que era.

Cano era casi una veintena de años más joven que San Ignacio; pero el *Tratado de la victoria de sí mismo* vino a componerse por los mismos años que los *Ejercicios Espirituales*. Pues el *Tratado*, publicado en 1550, es la refundición de la obra, de 1530, de un fraile italiano, refundida por un canónigo, italiano también, en 1546; y San Ignacio empezó a componer los *Ejercicios* en 1522 y continuó, ultimamente con retoques a la expresión de las ideas, hasta la aprobación de ellas por el Papa en 1548.

Para uno de los dos opúsculos —porque el *Tratado* de Cano es también relativamente breve— es el resultado de antecedentes, de los que si el de Cano lleva una tradición a la perfección, el de San Ignacio los deja atrás en el sentido esencial de su obra. (16/7/66.)

La *Victoria de sí mismo* se articula especialmente como una victoria sobre los vicios, sucesivamente, de la gula, la lujuria, la ira, la acidia, la pereza, la avaricia, la soberbia y la envidia. No se puede decir sobre los siete pecados capitales, no porque los vicios tratados por Cano sean ocho, sino porque "hallará" —el lector— "en qué casos los siete pecados que llaman mortales sean mortales, y en qué casos sean veniales: cosa jamás vista, que yo sepa, en nuestro lenguaje español".

La sucesión en que se tratan los vicios está determinada por una antropología cuyo origen cristiano-helénico (platónico-aristotélico e hipocrático-galénico) se reconoce al punto.

> Siendo el hombre compuesto de carne y espíritu, como un medio entre las bestias y los ángeles, necesaria cosa es que participe las propiedades de ambos a dos, conviene a saber, sensualidad y razón... Estas dos partes suelen los teólogos llamar porción inferior y superior, no sólo porque la una es de su condición baja y terrena, la otra alta y celestial; más también porque la primera está

sujeta a la segunda, y la segunda rige, como superior, a la primera...

Tiene la parte sensitiva dos potencias: irascible y concupiscible.

La concupiscible codicia los deleites sensuales, ordenados de la naturaleza para la sustentación del cuerpo y propagación del linaje humano.

La irascible es como guarda y amparo de su compañera para resistir a lo dañoso y defender lo saludable...

Son luego entrambas potencias necesarias; pero si la razón no las gobierna con gran tino, como dos caballos desbocados, que tiran el carro sin freno y rienda, forzosamente despeñarán a sí y a lo que llevan encima... De aqueste fundamento se sigue que siendo la inclinación o al deseo de lo sabroso o al desdén de lo desabrido, plantada en nosotros naturalmente, no se puede llamar ni vituperable ni loable, sino en cuanto vence o es vencida la razón.

El primer rencuentro en la batalla espiritual es contra la gula. Que como la concupiscible naturalmente nos inclina al comer, proveído de la naturaleza para la conservación de la vida, queriendo proveer a lo necesario, nos trasporta a lo superfluo.

La segunda batalla nos da el segundo vicio, el hediondo pecado de la lujuria, cuyo aposento también es en la concupiscible.

La parte irascible, como ya dijimos, nos fue dada para la defensión de la concupiscible; por lo cual, si en algún bien nos hacen estorbo, o si con algún mal nos quieren hacer molestia, súbitamente el corazón se conmueve, y todos los miembros se arman de ira para acudir a la defensa... Queriendo, pues, hablar de la ira, la cual primeramente en esta parte nos ocurre, que de ira tomó el hombre...

Acidia en su propia significación quiere decir tristeza; más porque triste y perezoso son tan hermanos, que por maravilla se aparta el uno del otro, al fastidio y pereza que a los tristes se consigue, llamamos acidia, dando el nombre de la causa al efecto, como en otras muchas cosas acontece. Así pues primeramente conviene saber que en la parte irascible, allende de la ira, fundada en el amor colérico, hay otra pasión de tristeza, fundada en el humor melancólico.

La pereza, como ya dijimos, algunas veces se funda en tristeza y melancolía; otras, pero, en humor flemático.

Resta agora enseñar en qué modo se pueda alcanzar victoria contra los vicios de la parte racional, que por ser en nosotros la superior, es principal raíz de que se mantiene la mala y buena disposición de la parte sensitiva, de cuyos vicios arriba hemos hablado; y aunque no se funda en complexión y humores corporales, como esta otra, pero las inclinaciones del cuerpo muchas veces atraen a sí los apetitos del alma, y por la mayor parte, cada cual juzga de las cosas conforme a cómo es inclinado a ellas...

> Luego ante todos los otros vicios de la voluntad, el primero que se nos ofrece es el de la avaricia, el cual no es a los hombres connatural, como los pasados de la irascible y concupiscible, más nasce de conciencia desordenada.

En cuanto a la soberbia y la envidia no se dice nada análogo, sino sólo que aquella envidida de que se tratará principalmente es una "hija primogénita de la soberbia", pero lo anterior indicó por anticipado que se trata de sendos vicios de la parte racional o de la voluntad.

El *Tratado* se ocupa con cada uno de los vicios siguiendo un plan expuesto al fin del prólogo:

> Hallará aquí el lector el origen y causa de cada vicio, y el efecto por do cada uno será conoscido. Hallará remedios y medicinas muy apropiadas a cada enfermedad. Hallará en qué casos los siete pecados que llaman mortales sean mortales, y en qué casos sean veniales.

Resultará evidente que los "remedio y medicinas" representan los medios de la victoria de sí mismo. Ellos son, pues, lo que hay que examinar, inventariándolos y clasificándolos e interpretándolos y estimándolos.

Los unos constituyen un tenor de vida entera, en el doble sentido: todos los aspectos y toda la duración de la vida. "Dormir en blanda cama, comer delicados manjares, vestir muy sotiles y delgados lienzos, ataviarse de preciosas y olorosas ropas, en fin, vivir vida regalada... reír, gorjear, decir un requiebro o una palabra poco honesta... el mirar desenvuelto, las hablas deshonestas, la conversación peligrosa, la vida regalada, la lición de libros no limpios, el pensamiento de cosas torpes", "navíos que paso a paso nos llevan" a "los malos fines" de la lujuria, cosas todas, pues, a que hay que "proveer" a lo largo de la vida. Al tenor de vida deben añadirse el huir "la conversación de aquellas personas que con su vista o con sus palabras nos inducen" al "mismo vicio" y "la compañía de los avaros, cuya conversación hace semejantes a ellos", o, en un sentido inverso, el conversar "con personas abyectas, con tal que sean virtuosas", para remediar la soberbia; no buscar los acidiosos "pasatiempos y recreaciones", sino "el consuelo de sólo Dios"; en fin, el "tener siempre en la mesa alguna santa lición y oírla atentamente" o a lo menos "mover" alguna "plática provechosa", para remedio de la gula.

No menos constante ha de ser la práctica de los remedios siguientes:

> El *continuo* ejercicio, proporcionado a la complexión y calidad de cada uno. Digo proporcionado, porque no todo ejercicio conviene a todos a los robustos de cuerpo el mejor es ocuparse en obras de trabajo corporal, y las que fueren más piadosas y provechosas al prójimo serán más medicinales a esta llaga, mayormente si se mezcla siempre alguna breve oración; pero los que son flacos y delicados deben poner todo su esfuerzo y fuerzas en los ejercicios interiores, como son liciones, meditaciones, oraciones.

La "llaga" de que se trata es la lujuria, todavía.

El "proponer *a menudo* de no se dejar transportar de la cólera, antes soportar cualquier injuria o desabrimiento"; el "acordarse" de "estar siempre bajo, porque la humildad conserva la castidad"; el "trabajar" de "conservarse" en "bajeza y desprecio de sí mesmo", "pisando tu voluntad, desarraigando el apetito del tener y del valer, desechando las pompas"; el "esforzarse a hacer limosnas, y vencerse, a dar a aquellas personas de quien no se espera retorno"; el "encender el alma en ardiente deseo de las cosas divinas", que es "lo que más desarraiga la avaricia", "porque fácilmente se menosprecian las terrenas cuando se gustan las celestiales"; el "poner el deseo en aquellos bienes que, poseídos de cada uno enteramente, no quitan parte alguna a los otros compañeros, cual es la felicidad de los bienaventurados en el cielo"; el "esconder y disimular la virtud que cada uno tuviere"; el "proponer *continuamente* de romper tu propia voluntad y seguir siempre el parescer ajeno"; el "dejarte llevar por parescer ajeno y quebrantar a menudo el tuyo propio, hasta el punto de someter tu voluntad a la de otro, que no te dejase obrar conforme a tu contentamiento", o "sujetar tu voluntad a otros que guiarte sepan", remedio contra acidia, pereza y soberbia —todos éstos son remedios de un carácter que puede distinguirse como *práctico, volitivo o activo* del más bien *teórico, mental, imaginativo e intelectual* de otros.

La oración es recomendada un par de veces aún como remedio de la llaga de la lujuria: "instante y frecuente oración", "orando aquesta guerra se vence". Y en términos análogos, aunque por una razón muy especial, como remedio de la ira: "perseverante oración en la presencia de Dios... perseverante, porque la ira humana provoca la divina, por lo cual el iracundo no merece así presto ser oído".

Con reiteración notable aparecen en el *Tratado* los remedios que cabe llamar más intelectuales. Desde los de una índole más imaginativa y precisa: "tener siempre en la memoria aquella hiel de que en su postrimera sed fue nuestro Redentor abrevado; y si posible fuese a cada bocado tener puestas las mientes en las llagas de Jesucristo, en breve tiempo esta mala llaga se sanaría". La llaga es aquí, naturalmente, la gula. Pasando por otros de índole no menos

precisa, pero más propiamente intelectual: como ayudar "a la oración que hiciese" para remedio de la ira "con buenas consideraciones, como será pensar en la brutalidad de aqueste vicio"; "considerar el sufrimiento incomparable de Dios, ansí con los otros que cada día le hacen millones de ofensas, como con nosotros mesmos", para remedio del mismo vicio; considerar que "de todo tiempo inútilmente gastado has de dar estrecha cuenta", remedio de la pereza. De la avaricia, las consideraciones de San Juan Crisóstomo, relativas a "los antepasados ricos que se murieron sin se aprovechar de sus tesoros, y muchos dellos los dejaron a herederos ingratos y enemigos", a "los pecados cometidos en allegar hacienda", que "ninguno los pagará por nosotros", a "cuán poco presta ganar todo el mundo, si nuestra alma padesce detrimento", al rico avariento del Evangelio y a Judas, y también considerar "que el rescate de la maldad es la liberalidad con los pobres, y que desta sola se ha de pedir expresa y señalada cuenta, más que de ninguna otra virtud, el día del juicio". Consideraciones que remedian la soberbia: en unos, la de "sus pecados", en otros la de la "vileza de su propio cuerpo", en unos terceros la del "infierno", o la de "la divina largueza en dar tantos dones a los indignos, y la ingratitud y dureza nuestra a continuamente resistirle, para que no haga en nosotros mucho más de lo que hace", o la de la "divina Majestad y grandeza", o de los "castigos que Dios ha hecho en los soberbios", o de que "todo el bien que tenemos es de Dios" o que "todos cuantos bienes en él hay, así naturales, como sobrenaturales, son prestados", o que "Dios libremente, sin nuestro merescimiento nos conserva, y estamos pendientes como de un delgado hilo de la misericordia divina, y por otra parte, nuestra flaqueza y natural inconstancia", o la de "cuán poco provecho traen a su señor", o que "por mucho que hagan, hacen sólo lo que les mandan, y aún aquí faltan muchas veces". Consideraciones, en fin, que remedian la envidia: de la "vileza y poquedad de este vicio", de "aquellas cosas que más mueven al amor del prójimo". Hasta consideraciones como las de la muerte y de Cristo, remedio cada una para dos vicios. La muerte, para la ira y la pereza. Cristo, para la ira y la soberbia.

Los remedios registrados hasta aquí parecen divisibles en dos grupos.

Los unos parecen deber ser aplicados por todos, como el temor de vida que "provee" a la lujuria y la gula.

Los otros no necesitan ser aplicados, obviamente, sino por los que padecen especialmente el vicio de la ira, o la acidia o pereza, o la avaricia, o la soberbia, o la envidia. No todos son, es un hecho, específicamente iracundos, melancólicos, perezosos, soberbios, envidiosos. Los términos mismos en que Cano habla de estos vicios lo dan

a entender así. En cambio, sus términos mismos dan a entender, también, que aquel temor de vida no es para los especialmente lujuriosos, sino para que todos eviten la lujuria. Todos estarían más expuestos a ser específicamente viciosos de la gula y sobre todo de la lujuria, que son de hecho específicamente viciosos de los restantes vicios nombrados. La causa estaría en la psicología de las potencias concupiscible, por un lado, e irascible y racional, por otro.

Mas como quiera que sea de esto, todos los remedios registrados hasta aquí deben ser aplicados *continuamente:* deben serlo por todos o por algunos, deben serlo por unos o por otros continuamente.

Remedios que deban ser objeto de una aplicación limitada, por el contrario, se encuentran tan sólo los siguientes. Y aún... "Esforzarse alguna vez a pedir perdón a quien le ha ofendido." "Mirar si estás en mal estado, porque sin falta el alma sin Dios y sin virtud, naturalmente se atrista... y para esto singular medicina es el Sacramento de la penitencia." Vencer la pereza "a la hora que con una importuna violencia derramarás lágrimas de corazón, haciendo fuerza a la naturaleza". O el "buen médico", el cual sea humilde con el ejemplo y "sea también discreto, porque el soberbio no podría a los principios soportar ásperas medicinas", recomendado especialmente a éste, al soberbio, al cual ha de preparar "luego al principio la grandeza del premio espiritual; porque el deseo de cosas grandes se emplee en la verdadera grandeza". Por último, curar de la gula es remedio para curar de la lujuria, y curar de la soberbia para curar de la envidia.

De todo lo cual es de concluir: la vida cristiana, la victoria de sí mismo, de sus vicios y pasiones, es un tenor de vida, primero, total, comprensivo en particular de determinados propósitos, esfuerzos y consideraciones; y, segundo, duradero cuanto la vida misma: los determinados propósitos, esfuerzos y consideraciones que comprende en particular, han de *re-iterarse* incesantemente a lo largo de la vida entera; la vida cristiana, la victoria de sí mismo, de sus vicios y pasiones —no es nunca segura, no está nunca acabada... (17/7/66.)

Esta conclusión no es sino reforzada por las consideraciones generales que contienen los capítulos I y II y XVII y último (que es el XVIII) del *Tratado,* de los cuales los tres postreros llevan por títulos respectivos "De la victoria de sí mismo en general", "De la victoria universal de todos los vicios", "*Del remedio universal a todo vicio*". "El caer se resuelve en costumbre", pero "si *porfiadamente* se trabaja, no es imposible deshacer la mala costumbre con la buena". "Los cargados de mujer e hijos y familia y los delicados de complexión hallarán mayores impedimentos que los libres de matrimonio y robustos de cuerpo; mas si los tales recurren *continuamente*

a Dios, podrán llegar al mesmo fin que los otros, supliendo la gracia lo que falta a la naturaleza. De suerte que *no debe jamás el hombre dejar la empresa de se vencer a sí mismo*". "Para vencer a sí mismo es necesario... gracia y virtud sobrenatural, la cual... de sí se ingiere en nuestros corazones, y tiene fuerzas para vencer y trocar la naturaleza, si de nuestra parte hacemos un santo y firme propósito... digo que sea firme y que no sea extranjero, sino doméstico; no peregrino, sino permanesciente; ni pasajero, sino perseverante, y tantas veces confirmado, cuantas en nosotros se entibiare o enflaquesciere. Ni basta vencerse con sola la imaginación, sino con el efecto; ni de un solo vicio, sino de todos."

Es cierto que la empresa es presentada como menos difícil de lo que parece. "No es empresa tan dificultosa cuanto algunos piensan, porque sin duda más dificultades es hallan al cabo en el dejarse vencer que en vencer a la pasión, y no hay camino tan áspero, que la gracia de Dios a quien se esfuerza a le comenzar no le haga llano y en el proceso apacible, mayormente hallando los hombres buena guía que los sepa llevar *poco a poco* al término desta jornada." Pero es, pues, evidente que esta menor dificultad no significa posibilidad alguna de que la empresa finalice antes que la vida misma. Es cierto, igualmente, que la gracia de Dios "en un momento puede mudar de mal a bien", o que Dios "puede hacernos en un punto de pusilánimes animosos, de presuntuosos humildes, de tibios fervientes, de desesperados confiados, o "en un punto nos puede hacer santos". Pero tampoco es menos evidente que se trata de divinas intervenciones tan excepcionales como momentáneas. Y en cambio, "hay algunas dolencias *menos curables* que otras", e incluso cabe "se... desafinzar haciendo con la desconfianza del todo *incurable* la enfermedad". Tal es el cuádruple caso de los escrupulosos, los presuntuosos, los tibios y sobre todo "aquellos que, habiendo un tiempo estado en gracia de Dios, y habiendo gustado la dulzura del espíritu y experimentado la suavidad de Jesucristo, después se arruinaron, y como de lugar más alto, dieron más peligrosa caída, de quien el Apóstol dice ser imposible que vuelvan otra vez al ristre, no embargante que lo que a nosotros es imposible, es posible a Dios, a cuya arte y potencia ninguno llega incurable, si acudimos a él con entera esperanza de su misericordia".

Pero nada como el capítulo II entero presenta la manera tradicional de concebir la victoria de sí mismo en forma tal, que por contraste resalte lo innovador de la manera de concebirla San Ignacio. En efecto, empieza afirmando:

> Atenta y grande consideración es sin duda menester para se enta-

> blar el hombre en ser cristiano. Ni se puede dar asiento en la vida si no se toma algún tiempo y cuidado para con sosiego y reposo tratar de la forma y manera de vivir. Por tanto, cumple dar algunos días de mano a todos estos negocios, y negociar a solas con solo Dios, recogiéndonos dentro de nosotros mismos.

Pero ¿qué es lo que Cano tiene en la mente como contenido de estos días?

> El principal aviso que hemos de tener, es en el conoscimiento de nuestra condición. El demonio, para sitiar y combatir nuestra conciencia reconoce primero las fuerzas y flaquezas de ella... Si nos ve inclinados a comer y beber, por allí nos mina con la gula; si somos coléricos, danos batería con la ira; si melancólicos o flemáticos, acométenos con la pereza y acidia; y si pusilánimes, tiéntanos con la soberbia... Este mismo consejo hemos de tomar nosotros para le contraminar y saber acudir al reparo de lo más flaco: ver a qué somos inclinados, y allí poner más diligencia donde es más grave la necesidad... Entendidos ya los vicios que más naturales nos son, no nos armemos con una generalidad acostumbrada para la guerra de todos juntos, sino entremos en campo con solo uno, el que más nos fatiga, y vencido aquél daremos tras el otro... Allende desto, hase de poner de nuestra parte particular solicitud en la guerra del corazón... no le dejando ociosamente discurrir en vanos pensamientos de do nascen las vanas palabras... y aun también las malas obras... Cumple estar a punto para distinguir la calidad del pensamiento que nos ocupa, que algo es vano, como de guerras y otras cosas impertinentes; algo supérfluo, como de pérdida de hacienda, de hijos, de deudos y otras semejantes desgracias, a las cuales, pues con pensar en ellas no se da remedio, convernía dalles de mano... Ni más ni menos todo pensamiento de rencor y venganza... con repensar la pasión de nuestro Redentor ha de ser testado... pero sobre todo se requiere gran diligencia en desarraigar los pensamientos deshonestos... y esto se hará huyendo el ocio, la compañía y las otras cosas que acarrean semejantes imaginaciones, y armándose de continua oración... Con tales principios, en fin, llegarán los hombres a se vencer a sí mismos.

Está claro que el autor ha pasado sin darse cuenta de la idea de unos días dedicados a consideraciones determinantes y directivas de un cambio de vida, que habían de empezar por una consideración de las inclinaciones viciosas predominantes en cada cual, a la idea de un plan de victoria de sí mismo por el que el autor ha olvidado la idea de aquellos días. Este plan se reduce a dos puntos: lucha sucesiva contra cada vicio y "guarda del corazón" o atención particular a los pensamientos, nota de intelectualismo que en general anticipa los re-

medios intelectuales propuestos en el cuerpo del *Tratado* contra los distintos vicios; pero esta atención a los pensamientos acaba por requerir el plan de vida entera al que empezó refiriéndose el anterior resumen de los remedios propuestos por el *Tratado*.

El primer punto viene a ser reiterado aún en este pasaje del capítulo penúltimo:

> Ni basta vencerse con sola la imaginación, sino con el efecto; ni de un solo vicio, sino de todos, porque si la victoria no es entera, de una pequeña raíz que quede nascerán las otras malas plantas, y de una pasión brotarán muchas. Por tanto, conviene con diligencia vencer a las mayores si queremos enseñorearnos de las menores, y aquellas vencidas, no hay que nos asegurar; porque las chicas, o ellas mesmas crescen y se hacen muy grandes, o despiertan a las grandes.

La conclusión viene a ser, pues: persevera, como he escrito, en combatir contra ti mesmo". No es probable sino que tal manera de concebir "la victoria de sí mismo en general" represente simplemente la concepción tradicional; no ya una reacción, deliberada ni siquiera inconsciente, contra la manera de concebirla San Ignacio. Pero si éste fuera el caso, tanto más significativo resultaría: significaría, en efecto, que la manera de concebirla San Ignacio era distinta de la tradicional y no preferible a ésta, lo que no podría deberse sino a juzgarla en definitiva inoperante. En el primer caso, a la tradición no se le habría ocurrido la posibilidad de otro método de la victoria de sí mismo; en especial, de un método como el ignaciano.

El propio estado de perfección, si alcanzado, es de una peculiar inestable continuidad.

> Si quieres señal con que conozcas en ti la victoria universal de todos los vicios, mira si tu voluntad es tanto a la divina conforme, que sin resistencia de cualquiera cosa que te avenga eres contento, siendo Dios servido della. [1] A la hora sentirás el favor e ayuda de Dios en todo, y un continuo aspirar al sumo grado de la perfección... A la hora los ángeles se deleitarán con tu conversación, y sentirás muy a menudo su presencia...

En fin, el capítulo último promete desde el título un "remedio universal a todo vicio" "...debemos con atención considerar al inocente a ley de inocente crucificado. En la cual consideración sanaremos de todos los vicios y pasiones de nuestras almas". Pero, ¿bastará una consideración instantánea o simplemente algo más duradera?, ¿o se tratará de una consideración reiterada a lo largo de la vida?

Si del vicio de la gula eres tentado, guarda bien el crucifijo en su postrimera agonía, no digo de delicados manjares, no de escogidos vinos, más aún de una jarra de agua haber sido duramente privado, y de hiel y vinagre haber sido amarguísimamente abrevado. Confúndete de *te dar a comer y beber,* do tu Criador sufre tan penosa sed; ten vergüenza de *regalar el gusto* que tu Redentor tan ásperamente trata; afréntate de *engrasar la tu corruptible carne,* después que el Hijo de Dios la suya inocentísima, por tu respecto, tiene en durísima cruz suspensa. En esta misma vista también vencerás la lujuria, si adviertes tu cuerpo no ser ya tuyo, mas de Cristo, que con tan costoso precio lo ha comprado... ¿Será, pues, bien los miembros que son de Cristo hacerlos de una sucia mujer...? ¿Será bien *procurar deleites torpes*...? ...la avaricia... con contemplar al crucifijo se sana... ¡Oh cuán gran dureza es del cristiano *cerrar sus entrañas a los necesitados,* do su Redentor las rasga para que en las aberturas veamos cuál es Él con nosotros, y *seamos nosotros tales con nuestros prójimos*!... ¿Cómo no dar el dinero...? ¿Cómo no reparter la hacienda...? Pues si eres colérico, y por cualquier ocasión sales en palabras de desdén, guarda, yo te ruego, al Hijo de Dios entre tantas injurias injustamente a él hechas... romper el silencio del sufrimiento pasado con una tan suave palabra: "Padre, perdónales, que no saben lo que hacen"... Mirémosle aquí todos abogado en la causa de sus enemigos, y cómo disminuye la culpa muy mejor que ellos mesmos lo pudieran hacer, para mostrarnos *desculpar a nuestros prójimos cuando nos ofendieren,* y que a lo menos *no encarezcamos sus delictos* haciendo de ignorancia malicia, pues él, a la que pudiera llamar malicia, llama ignorancia. ¡Oh cuán *ligeramente soportaremos,* si miramos este dechado, *las palabras dichas contra nosotros*! ¡Oh cuán fácil será la *tolerancia de las injurias,* si *imprimimos tal ejemplo en nuestra imaginación*! El espíritu de la tristeza, si tú lo quieres perfectamente sobrepujar, contempla a Cristo crucificado... ¡Oh, cuánta confianza recibe el alma en aquesta consideración... Porque en el crucifijo aprende que *cuando más fatigada se hallare, cuando con mayor desesperación,* entonces se ha de volver a Dios y proponerle: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" ... para le suplicar que le dé a entender las causas porque *le aflige y atribula:* si es para *purgarla,* para *enmendarla,* o para *humillarla,* o para *ejercitarla*... Si tú temes de no *alcanzar alguna gracia,* atiende a aquella sangre, y verás que quien "tal te da, nada te podrá negar". *Si la pereza te induce al sueño y negligencia,* levanta los ojos al crucifijo, mira que no tiene aun donde reclinar su cabeza. *Si te hallas flojo y descaído,* mírale descoyuntado... Y ¿cómo esperas tú, *restando en ocio,* vencer al demonio, si el Hijo de Dios, siendo sin pecado... *vivió en continuos trabajos y dolores?* Ciertamente si fijas la vista en la ocupación y ejercicio del Crucificado, habrás *empacho de ser tibio y ocioso,* alimentando tu decaimiento

> y poquedad so color de la divina clemencia; *ni so cubierta de misericordia reinará en ti la tibieza*... Y ¿cómo podrás *tener ocio y descuido* a la presencia de la cruz...? ¿Cómo podrás *tomar pasatiempo y recreación* en la vista de Jesucristo...? La envidia sin mucha dificultad la desterrarás de ti, contemplando la benignidad del crucifijo, tan general con todos; el amor tan universal, sin aceptar ni aun a los enemigos... Ultimadamente, como la soberbia es el peor vicio de todos, así más que todos con el *continuo* mirar al crucifijo será sopeada; *si la vanagloria te impugna*, contempla a tu amorosísimo Señor... Confúndete, vilísima criatura, de no *seguir* a Cristo por ti crucificado. Si eres vil, ¿por qué te hinchas? Si eres noble, ¿por qué no *imitar* al que es alto sobre toda alteza? Si quieres gloria cuál mayor que *seguir* al Dios de la gloria? Si quieres ciencia, sabe que ésta es única filosofía: Llégate a la cátedra de la cruz, e virás la postrimera lición del divino Maestro. Lee, yo te amonesto, el libro del crucifijo... *Estudia*, yo te digo, en el crucifijo, el cual te dará la perfecta victoria de ti mismo...

Las palabras subrayadas oralmente por mí, hablan por sí solas. Es evidente que la victoria de sí mismo es obra de una vida entera de imitación de Cristo —de Cristo crucificado. (23/7/66.) Y ahora podremos apreciar la gran novedad que representan los *Ejercicios* de S. Ignacio. (2/2/67.)

Me sospecho que a muchos de ustedes, si no es que a todos, les parezca, primero, demasiada religión la de estas lecciones, y, segundo, si no incomprensible, por lo menos ininteresante, una vida tan religiosa, toda ella, como la recomendada por Lutero y por Cano, aunque por cada uno a su manera, realmente por los dos —y hasta que una vida semejante no sea posible, y por ello no haya sido efectiva nunca. Pero a aquellos de ustedes que han ingresado en El Colegio para estudiar Historia, les diré: si efectivamente les parece lo que acabo de decir, piensen que se debe justo al cambio *radical* que la historia moderna ha acarreado respecto del mundo medieval: si los presentes nos extrañamos de que haya habido una vida, no individualmente excepcional, sino colectiva, dominada desde la raíz en su totalidad por la religión, es porque nuestra vida ha dejado de ser una vida así; nuestra situación será más bien la inversa: vidas individuales excepcionalmente tan religiosas en medio de una colectividad *radicalmente*, más aún que *antirreligiosa, indiferente* en materia de religión, que es la forma más plena de ser *irreligioso:* porque el *antireligioso*, el enemigo de la religión, delata que ésta aún le preocupa, como ya no le preocupa al perfecto indiferente a ella, al que ni se acuerda de que lo religioso existe, o puede existir... Entonces, si a ustedes les interesa la historia, ¿qué historia podría interesarles más

que ésta?: la historia del cambio fundamental de los tiempos modernos, desde los medievales a los actuales; la historia de cómo ha podido volverse el *homo religiosus*, no sólo de la Edad Media, sino de una tradición milenaria, el hombre irreligioso de nuestros días.

Y a aquellos de ustedes a quienes no les interese la historia, a los perfectos indiferentes en materia de historia, por absorbidos por el presente y el futuro, por absortos ante ellos, me limitaré a insinuarles: sus compañeros interesados por la historia parecen desde luego tan presentes como ustedes mismos, y no está dicho, no es nada seguro, que vayan a tener menos futuro que ustedes... (1/2/67.)

El libro de los *Ejercicios* es una guía para hacer efectivamente unos ejercicios bajo la dirección de un experto en "darlos", particulares para individuarlos. La mejor manera de hacerse cargo de lo esencial de él, es representarse los ejercicios mismos como si se estuviesen haciendo siguiéndolo. He aquí, pues, los de la

Primera semana —porque pueden llegar a durar cuatro— aproximadamente.

> Para los ejercicios siguientes se toman cuatro semanas... pero no se entienda que cada semana tenga de necesidad siete o ocho días en sí. Porque como acaece que en la primera semana unos son más tardos para hallar lo que buscan... asimismo como unos sean más diligentes que otros... requiérese algunas veces acortar la semana, y otras veces alargarla, y así en todas las otras semanas siguientes... pero poco más o menos se acabarán en treinta días.

Primer día, pues —con la noche anterior:

> Después de acostado, ya que me quiera dormir, por espacio de un Avemaría, pensar a la hora que me tengo de levantar, a qué, resumiendo el ejercicio que tengo de hacer.

Al despertar a media noche,

> no dando lugar a más pensamientos ni a otros, advertir luego a lo que voy a contemplar en el primer ejercicio, de la media noche, trayéndome en confusión de mis tantos pecados, poniendo ejemplos, así como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido en haberle mucho ofendido, de quien primero recibió muchos dones y muchas mercedes.

Luego,

> un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie por espacio de un Pater noster, alzar el en-

tendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc., y hacer una reverencia o humillación.

[Y] entrar en la contemplación cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo... rostro arriba, cuándo sentado, cuándo: en pie andando siempre a buscar lo que quiero... si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si postrado asimismo, etc. ...(en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me repasaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga). [Pero esto] "nunca se hará en la iglesia delante de otros, sino en escondido, como en casa, etc."

Y ahora, el 1er. ejercicio, "por una hora", "antes más que menos". [Ip 156, 3 y 4.]

Ante todo, una "oración preparatoria":

pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad.

[A continuación, un] primer preámbulo: composición viendo el lugar... en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la contemplación será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesucristo o Nuestra Señora según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compuesto en este valle, como desterrado entre tantos animales; digo todo el compuesto de alma y cuerpo.

[Y a continuación, un] "segundo preámbulo": demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo. La demanda ha de ser según... materia. Aquí será demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados.

Ahora viene el meditar sobre los siguientes tres "puntos" sucesivamente: el primer pecado o de los Ángeles, el segundo o de Adán y Eva, y el tercero o "particular de cada uno que por un pecado mortal es ida al infierno, y otros muchos sin cuento por menos pecados que yo he hecho".

Pero hay que meditar sobre cada uno de los tres puntos haciendo actuar a cada una de las tres potencias del alma, la memoria, el entendimiento y la voluntad.

Así, sobre el primer punto,

traer la memoria sobre el primer pecado... y luego sobre el mismo el entendimiento discurriendo luego la voluntad, queriendo todo esto memorar y entender por más me avergonzar y confundir, trayendo en comparación de un pecado de los ángeles tantos pecados míos; y donde ellos por un pecado fueron al infierno, cuántas veces yo le he merecido por tantos. Digo traer en memoria el pecado de los ángeles, cómo siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en soberbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno; y así consecuentemente discurrir más en particular con el entendimiento, y consecuentemente moviendo más los efectos con la voluntad.

Y sobre el segundo punto:

hacer otro tanto, es a saber, traer las tres potencias sobre el pecado de Adán y Eva, trayendo a la memoria cómo por el tal pecado hicieron tanto tiempo penitencia, y cuánta corrupción vino en el género humano, andando tantas gentes para el infierno. Digo traer a la memoria el segundo pecado, de nuestros padres: cómo después que Adán fue criado en el campo damaceno y puesto en el paraíso terrenal, y Eva ser criada de su costilla, siendo vedados que no comiesen del árbol de la ciencia y ellos comiendo y asi mismo pecando, y después vestidos de túnicas pellíceas y lanzados del paraíso, vivieron sin la justicia original, que habían perdido, toda su vida, en muchos trabajos y mucha penitencia, y consecuentemente discurrir con el entendimiento más particularmente, usando de la voluntad como está dicho.

[En fin,] hacer otro tanto sobre el tercer pecado, particular, trayendo a la memoria la gravedad y malicia del pecado contra su Criador y Señor, discurrir con el entendimiento cómo en el pecar y hacer contra la bondad infinita justamente ha sido condenado para siempre, y acabar con la voluntad como está dicho.

Por último, hacer un coloquio

imaginando a Cristo nuestro Señor por delante y puesto en cruz... cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto, mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo, y así viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere. El coloquio se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro o un siervo a su señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas; y decir un Pater noster.

Y otra vez:

> Después de acabado el ejercicio, por espacio de un cuarto de hora, sea sentado, sea paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación; y si mal, miraré la causa donde procede, y así mirada arrepentirme, para me enmendar en adelante; y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor; y haré otra vez de la misma manera.
>
> Después de acostado, ya que me quiera dormir, por espacio de un Avemaría pensar a la hora que me tengo de levantar, y a qué, resumiendo el ejercicio que tengo de hacer.

Por la mañana:

Ante todo, y como para el 1er. "ejercicio", cuando me despertare... "advertir luego a lo que voy a contemplar",

> haciéndome pecador grande y encadenado, es a saber, que voy atado como en cadenas a parecer delante del Sumo juez eterno, trayendo en ejemplo cómo los encarcelados y encadenados ya dignos de muerte parecen delante de su juez temporal; y con estos pensamientos vestirme...

"Luego en levantándose", y con vistas a los "exámenes particulares" que habrán de hacerse: "proponer de guardarse con diligencia de aquel pecado o particular defecto que se quiere corregir y enmendar". Debe hacerse para quitar defectos y negligencias sobre los ejercicios y lo relacionado con ellos. Y como consecuencia, en adelante, "cada vez que el hombre cae en aquel pecado o defecto particular, ponga la mano en el pecho, doliéndose de haber caído; lo que se puede hacer aun delante de muchos, sin que sientan lo que hace".

A continuación, y tras la detención a un paso o dos del lugar del ejercicio y entrando en él como en el 1º, el 2º.

La misma oración preparatoria.

El mismo preámbulo.

El demandar lo que quiero del 2º preámbulo "será aquí pedir crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados".

Aquí los puntos son cinco:

> [El 1º,] traer a la memoria todos los pecados de la vida, mirando de año en año o de tiempo en tiempo; para lo cual aprovechan tres cosas: ... mirar el lugar y la casa donde he habitado... la conversación —el trato— que he tenido con otros... el oficio en que he vivido.
>
> [2º,] ponderar los pecados mirando la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí...

[3º,] mirar cuánto soy yo en comparación de todos los hombres... qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso... qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios... mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea... mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan torpísima.

[4º,] considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi ignorancia, [etc.]

[Y 5º,] exclamación admirativa con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella; los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido, y guardado, y rogado por mí; los santos, cómo han sido en interceder y rogar por mí; y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra, cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos.

[Y] acabar con un coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor, porque me ha dado vida hasta ahora, proponiendo enmienda, con su gracia, para adelante. Pater noster.

Y el cuarto de hora de recapacitación sobre el ejercicio, como después del 1º.

Antes o después de la misa, finalmente que sea antes de comer, 3er. ejercicio.

Después de la oración preparatoria y los dos preámbulos, será repetir el 1º y 2º..., notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación, o mayor sentimiento espiritual; después de lo cual... tres coloquios:

el primero[o] ... a Nuestra Señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor, para... que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos... el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene... pedir conocimiento del mundo, para que aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas, y con esto un Avemaría.

El segundo, otro tanto al Hijo, para que me alcance del Padre, y con esto un Anima Christi, la oración así llamada.

El tercero, otro tanto al Padre, para que el mismo Señor eterno me lo conceda, y con ésto un Pater noster.

Después de comer.

1er. examen particular.

Pedir a Dios nuestro señor lo que se quiere, es a saber, gracia para acordarse cuántas veces ha caído en aquel pecado particular

o defecto y para se enmendar adelante, y consecuentemente haga el... examen demandando cuenta a su ánima de aquella cosa propuesta y particular de lo cual se quiere corregir y enmendar, discurriendo de hora en hora o de tiempo en tiempo, comenzando desde la hora que se levantó hasta la hora y punto del examen presente; y haga en la primera línea —de una serie de ellas de un par para cada día de la semana— tantos puntos cuantos ha incurrido en aquel pecado particular o defecto; y después proponga de nuevo de enmendarse hasta el segundo examen que hará.

A la hora de vísperas.
4º ejercicio.
Resumiendo el 3º,

porque el entendimiento sin divagar discurra asiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas en los ejercicios pasados, y haciendo los mismos tres coloquios.

Una hora antes de cenar.
5º ejercicio.
Tras las mismas detención y entrada que en los anteriores, y la misma oración preparatoria,
como 1er. preámbulo, composición,

ver con la vista de la imaginación la largura, anchura y profundidad del infierno;

y como 2º,

pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado.

Y ahora, los 5 puntos:

[1º,] ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos;
[2º,] oir con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos;
[3º,] oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas;
[4º,] gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el gusano de la conciencia;
[5º,] tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas.
[Por fin,] haciendo un coloquio a Cristo nuestro Señor, traer

a la memoria las ánimas que están en el infierno, unas porque no creyeron el advenimiento; otras, creyendo, no obraron según sus mandamientos... y con esto darle gracias, porque no me ha dejado caer... acabando mi vida. Asimismo, cómo hasta ahora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia, acabando con un Pater noster.

Y el mismo cuarto de hora de recapacitación.

Después de cenar.

2º *examen particular,*

comenzando desde el 1º... hasta el... presente, y haga en la 2ª línea [del mismo día] tantos puntos cuantas veces ha incurrido en aquel particular defecto o pecado. [Y] mire... si hay enmienda de la 1ª línea a la 2ª, [o] del 1er. examen al 2º. (18/7/66.)

Y volviendo al "después de acostado... pensar a la hora que me tengo de levantar y a qué...", se acaban los ejercicios del primer día, pero no todo lo referente a éste, pues a lo largo de todo él debe hacerse todavía lo siguiente:

No querer pensar en cosas de placer ni alegría —ni siquiera religiosas— porque para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados impide cualquier consideración de gozo y alegría; mas tener delante de mí quererme doler y sentir pena, trayendo más en memoria la muerte, el juicio.

Privarme de toda claridad para el mismo efecto cerrando ventanas y puertas, el tiempo que estuviese en la recámara, si no fuere para rezar, leer y comer.

No reir ni decir cosa que mueva a risa.

Refrenar la vista, excepto al recibir o al despedir de la persona con quien hablare.

Y hacer penitencia, en el comer y el modo de dormir, quitando, no lo superfluo, que no es penitencia, es templanza, sino quitando de lo conveniente; y castigando la carne dándole dolor sensible con cilicios, azotes u otras asperezas.

Los demás días de la 1ª semana se hará —exactamente lo mismo que el 1º, con una pequeña adición diaria y una mayor a toda la semana.

La pequeña adición: comparar cada día el resultado de los exámenes particulares con el de los del anterior.

La adición mayor: hacer un examen general de conciencia, en particular del pensamiento, la palabra y la obra, para hacer confesión general y comulgar. Desconocimiento de la 2ª semana en la 1ª. (Ip 156, 2.)

Segunda semana.

1er. día.

Al despertar, reemplazar, el traerse en confusión de los pecados por la mucha materia de contemplación: "deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir".

A media noche, 1er. ejercicio "de contemplación". En todo igual al de las medias noches de la 1ª semana, menos en las diferencias determinadas por la nueva materia:

Un preámbulo anterior a los de composición viendo el lugar y demandar lo que quiero:

> traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí, cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad, que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano, y así venida la plenitud de los tiempos enviando al ángel San Gabriel a Nuestra Señora.

La composición viendo el lugar

> aquí será ver la grande capacidad y redondez del mundo, en la cual están tantas y tan diversas gentes; asimismo después particularmente la casa y aposentos de Nuestra Señora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea.

Y el demandar lo que quiero

> será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga.
>
> El primer punto es ver las personas... primero las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos, unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etc.;
>
> [segundo,] ver y considerar las tres personas divinas, como en el su solio real o trono de la su divina majestad, cómo midan toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueven y descienden al infierno;
>
> [y tercero,] ver a Nuestra Señora y al ángel que la saluda, y reflexionar para sacar provecho de la tal vista.
>
> [El segundo punto será] oir de lo que hablan las personas sobre la haz de la tierra, es a saber, cómo hablan unos con otros, cómo juran y blasfeman, etc.; asimismo, lo que dicen las personas divinas, es a saber: "Hagamos redención del género humano", etc.; y después lo que hablan el ángel y Nuestra Señora; y reflexionar después para sacar provecho de sus palabras.

[Y el tercer punto:] mirar lo que hacen las personas sobre la haz de la tierra, así como herir, matar, ir al infierno, etc.; asímismo lo que hacen las personas divinas, es a saber, obrando la Santísima encarnación, etc.; y asimismo lo que hacen el ángel y Nuestra Señora, es a saber, el ángel haciendo su oficio de legado, y Nuestra Señora humillándose y haciendo gracia a la divina majestad, y después reflexionar para sacar algún provecho de cada cosa de éstas.

Y en cuanto al coloquio final,

hase de hacer... pensando lo que deba hablar a las tres Personas divinas, o al Verbo eterno encarnado, o a la Madre y Señora Nuestra, pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor Nuestro, así nuevamente encarnado diciendo un Pater noster.

En amaneciendo, 2º ejercicio "de contemplación". En todo igual al anterior, menos en las diferencias determinadas por la materia, que es ahora el nacimiento de Jesús.

En levantándose, un ejercicio peculiar, como se ve por lo siguiente.

La composición viendo el lugar

será aquí ver con la vista imaginativa sinagogas, villas y castillos por donde Cristo nuestro Señor predicaba.

El demandar la gracia que quiero,

pedir gracia a Nuestro Señor para que no sea sordo a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su santísima voluntad.

Y ahora, dos partes, de tres puntos cada una.

Primera parte.

El primer punto es poner delante de mí un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor, a quien hacen reverencia y obedecen todos los príncipes y todos los hombres cristianos.

El 2º, mirar cómo este rey habla a todos los suyos diciendo: Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos.

El 3º, considerar qué deben responder los buenos súbditos a rey tan liberal y tan humano; y, por consiguiente, si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero.

La segunda parte de este ejercicio consiste en aplicar el sobredicho ejemplo del rey temporal a Cristo nuestro Señor, conforme a los tres puntos dichos.

Y cuando al primer punto, si tal vocación —llamamiento— consideramos del rey temporal a sus súbditos, cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, y delante de todo el universo mundo, al cual y cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria.

El 2º, considerar que todos los que tuvieren juicio y razón, ofrecerán todas sus personas al trabajo.

El 3º, los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, mas aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento, diciendo: Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda, delante vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre gloriosa y de todos los santos y santas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado.

A hora de misa. 3er. ejercicio "de contemplación": repetición del 1º y 2º ejercicios.

Una hora antes de comer, si no se prefiere que sea antes de cenar, repetición del ejercicio de aplicación del ejemplo del rey temporal a Cristo.

A hora de vísperas. 4º ejercicio "de contemplación": repetición del 1º y 2º.

Una hora antes de cenar, si no se prefirió que fuese antes de comer, la repetición del ejercicio de aplicación del ejemplo del rey temporal.

A la hora de cenar. 5º ejercicio "de contemplación": repetición del 1º y 2º, pero con esta novedad:

pasar de los cinco sentidos de la imaginación por la 1ª y 2ª contemplación de la manera siguiente.

El primer punto es ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista.

El 2º, oir con el oído lo que hablan o pueden hablar, y reflexionando en sí mismo, sacar de ello algún provecho.

El 3º, oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, reflexionando en sí mismo y sacando provecho de ello.

El 4º, tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se sientan, siempre procurando de sacar provecho de ello.

Y el 1er. día de la 2ª semana se acabará como los de la 1ª, pero a lo largo de él se habrá de modificar lo que debía hacerse a lo largo de los de la 1ª, así:

traer en memoria frecuentemente la vida y misterios de Cristo nuestro Señor, comenzando de su encarnación hasta el lugar o misterio que voy contemplando;

tanto se debe guardar en tener oscuridad y claridad, usar de buenos temporales —o diversos, cuanto sintiere que le puede aprovechar y ayudar para hallar lo que desea la persona que se ejercita;

el que se ejercita se debe haber según los misterios que contempla; porque algunos piden penitencia y otros no.

El 2º y 3er. días serán como el 1º, sin más que cambiar la materia, que en el 2º día será, en la 1ª contemplación de la presentación en el templo, y en la 2ª la huída a Egipto, y en el 3er. día, en la 1ª cómo el niño Jesús era obediente a sus padres en Nazaret, y en la 2ª cómo le hallaron en el templo.

Pero el 4º día introduce novedades.

Ante todo, a la media noche, otro ejercicio peculiar: la

meditación de dos banderas, la una de Cristo, sumo capitán y señor nuestro; la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura.

Lo peculiar se desarrolla así:

[La historia] será aquí cómo Cristo llama y quiere a todos debajo de su bandera, y Lucifer, al contrario, debajo de la suya.

[La composición viendo el lugar:] ver un gran campo de toda aquella región de Jerusalén, adonde el sumo capitán general de los buenos es Cristo nuestro Señor, otro campo en región de Babilonia, donde el Caudillo de los enemigos es Lucifer.

[El demandar lo que quiero:] pedir conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para de ellos me guardar, y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar.

[El 1er. punto:] imaginar así como si se asentase el caudillo de

todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia, como en una grande cátedra de fuego y humo, en figura horrible y espantosa.

[El 2º:] considerar cómo hace llamamiento de innumerables demonios y cómo los esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dejando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular.

[El 3º:] considerar el sermón que les hace, y cómo los amonesta para echar redes y cadenas; que primero hayan de tentar de codicia de riquezas, como suele..., para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberbia... y de éstos... induce a todos los otros vicios.

Y ahora, los tres puntos contrarios:

considerar cómo Cristo nuestro Señor se pone en un gran campo de aquella región de Jerusalén en lugar humilde, hermoso y gracioso;

cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas;

[y] el sermón que Cristo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, 1º a suma pobreza espiritual, y si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; 2º, a deseo de oprobios y menosprecios, porque de estas dos cosas se sigue la humildad... y de [estas] induzgan a todas las otras virtudes.

Y un coloquio a Nuestra Señora, "porque me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su bandera..." y otro con el Hijo, para que le alcance lo mismo del Padre, y otro con éste, para que lo conceda.

A la mañana, el mismo ejercicio.

A la hora de misa y a la de vísperas, sendas repeticiones del mismo.

Y a la hora antes de cenar, un nuevo ejercicio, el de los "binarios" o clases de hombres:

[La historia] es de tres binarios o clases de hombres, y cada uno de ellos ha adquirido diez mil ducados, no pura o debidamente por amor de Dios; y quieren todos salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Señor, quitando de sí la gravedad —el lastre— e impedimento que tienen para ello en la afección de la cosa adquirida.

La composición viendo el lugar:

ver a mí mismo, como estoy delante de Dios nuestro Señor y de todos sus santos, para desear y conocer lo que sea más grato a la su divina bondad.

El demandar lo que quiero:

pedir gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánimo sea.

Los puntos son aquí los binarios:

El primer binario querría quitar el afecto que a la cosa adquirida tiene... y no pone los medios hasta la hora de la muerte.

El 2º quiere quitar el afecto, mas así... que quede con la cosa adquirida, de manera que allí venga Dios donde él quiere, y no determina dejarla, para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él.

El 3º, quiere quitar el afecto, mas así... que [tampoco] le tiene afección a tener la cosa adquirida o no la tener, sino quiere solamente quererla o no quererlo según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad...

[Es] para abrazar el mejor [de los tres binarios, para lo que se hace la meditación, que debe acabar con] los mismos tres coloquios que... la contemplación... de las dos banderas.

El 5º día, contemplación sobre la partida de Cristo... desde Nazaret al río Jordán, y cómo fue bautizado,

[a la media noche,
a la mañana;
y a la hora de misa
y a la hora de vísperas,
sendas repeticiones sobre ella;
y] antes de cena,
traer sobre ella los cinco sentidos.

[Y] en cada uno de estos cinco ejercicios preponiendo la sólita oración preparatoria y los tres preámbulos, según que de todo esto está declarado en la contemplación de la encarnación y del nacimiento, y acabando con los tres coloquios de los tres binarios.

Porque en este 5º día debe comenzar "la materia de las elecciones", sobre la que volveré después de indicar, ya simplemente, cómo siguen y acaban los ejercicios.

La 2ª semana comprende hasta un 12º día, y las novedades radican en la de la materia de la contemplación de cada día: cómo Cristo fue del Jordán al desierto inclusive, cómo le siguieron San Andrés y otros, el sermón del monte, cómo Cristo apareció a sus discípulos sobre las ondas de la mar, cómo practicaba en el templo, la resurrec-

ción de Lázaro y el día de ramos. La comparación semanal de puntos del examen particular.

Como en las semanas 3ª y 4ª, llamadas, por las materias, respectivamente "de la pasión", "de la resurrección", así como las 1ª, 2ª son de los pecados y de la encarnación y elección.

Pero como el paso de la pasión a la resurrección es el de los misterios dolorosos a los gloriosos, debe haber los siguientes cambios:

Al despertar y ponerse enfrente la contemplación que se ha de hacer, quererse "afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor";

y a lo largo del día,

"traer a la memoria y pensar cosas que muevan a placer, alegría y gozo espiritual, así como de gloria";

"usar de claridad o de temporales cómodos, así como en el verano de frescura, y en el invierno de sol o calor, en cuanto el ánimo piensa o conjetura que la puede ayudar para se gozar en su Criador y Redentor";

y "en lugar de la penitencia, mire la templanza y todo medio, si no eran preceptos de ayunos o abstinencias que la Iglesia mande..." (20/7/66.)

Los *Ejercicios* no contienen solamente la guía para hacer los que quedan puntualizados en lo anterior, sino otras materias, diversamente relacionadas con los ejercicios más propiamente tales, y por estas relaciones asimismo diversamente importantes.

La "materia de las elecciones" tiene importancia, porque parece sobrevenir en los ejercicios mismos por considerarse éstos conducentes, no sólo a ejercitarse en elegir bien en adelante, sino a hacer una elección decisiva de estado o de vida.

La "contemplación para alcanzar amor", puesta a continuación de las indicaciones referentes a los ejercicios de la 4ª semana, se centra exclusivamente en torno del amor a Dios por agradecimiento a los beneficios recibidos de Él.

De los "tres modos de orar", el primero versa sobre los mandamientos, pecados mortales, potencias del alma y cinco sentidos, viene a ser una guía para examen de conciencia; el segundo consiste en que "una persona, de rodillas o sentada, según la mayor disposición en que se halla y más devoción le acompaña, teniendo los ojos cerrados o hincados en un lugar sin andar con ellos variando, diga Pater, y esté en la consideración de esta palabra tanto tiempo, cuanto halla significaciones, comparaciones, gusto y consolación en consideraciones pertinentes a la tal palabra, y de la misma manera haga en cada

palabra del Pater noster o de otra oración cualquiera que de esta manera quisiera orar", y el tercer modo, "por compás", consiste en que "cada anhélito o resuello se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del Pater noster o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro, y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de la tal palabra o en la persona a quien reza, o en la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta bajeza propia".

De las "reglas para... sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan", que "son más propias para la primera semana", las "para el mismo efecto con mayor discreción de espíritu", que "conducen más para la segunda semana", y las "notas" "para sentir y entender escrúpulos y pasiones de nuestro enemigo"; las "reglas para ordenarse en el comer" (su colocación, Guill 96) y las que deben seguir "en el ministerio de distribuir limosna, quienes lo tienen", y, por último, las "reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener", únicamente estas últimas aportan a la tradición de la ascética y mística católica la novedad, y aún menos doctrinal que histórica, de estar dictadas notoriamente por la reacción al protestantismo, pues la 2ª a la 10ª prescriben el alabar lo que hemos visto condenado por Lutero, la 1ª y la 13ª la sumisión a la Iglesia incluso en contra de la propia evidencia "lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina", la 14ª a 17ª el andarse con cuidado en el hablar de "predestinación", "fe" y "gracia", y la 18ª en alabar el temor de Dios, incluso el servil, contra la estima exclusiva del servir a Dios por puro amor.

Y es, en efecto, por comparación, de un lado, con una doctrina como la de Lutero, y, de otro lado, con la tradición de la ascética católica misma, como resalta la novedad, la "modernidad" de los ejercicios "dados" por San Ignacio. (22/7/66.)

Los *Ejercicios* no se enderezan a convertir a la fe católica: es palmario que se presuponen un católico creyente —pero tibios y, como consecuencia, poco o mal practicante; a lo sumo, remordido por la conciencia y deseoso de enmienda, pero abandonado, dejado, laxo, para lograrla y entrar por el camino ya recto de la perfección. Los *Ejercicios* persiguen forzarle a dar una sacudida y un vuelco decisivos, definitivos, mediante una concentración de ejercicios en unas semanas, una compresión de ellos en cada uno de los días, una consistencia interna de ellos y un concurso de las circunstancias.

De la concentración de ejercicios en unas semanas y la compresión de ellos en cada uno de los días, no necesito decir nada, des-

pués de haberlas hecho resaltar como lo hice en la anterior.[1] Pero sí decir algo de la consistencia interna de ellos y del concurso de las circunstancias.

Más esencialmente que en nada, consisten en una aplicación —en el doble sentido del "aplicar" un medio o instrumento y del estudiante "aplicado"— de la imaginación, con la composición viendo el lugar, el empleo de los sentidos —que *no* son los de la *percepción*, sino, como el texto mismo dice, los "de la *imaginación*", es decir, no ver, oir, oler, gustar ni tocar realmente, lo que sería imposible con nada del más allá, sino imaginarse lo que se vería, oiría, olería, gustaría y tocaría en el más allá, si fuese material—, y aún la aplicación de las potencias del alma memoria y entendimiento, si no voluntad: porque la memoria es indudablemente la imaginativa, y aún el pensar o discurrir con el entendimiento es mucho más un hacerlo sobre las representaciones de la imaginación que en ideación abstracta de ellas. De la materialidad del más allá de Dante hay aún en el de los *Ejercicios:* porque imaginar es materializar, en cuanto que sólo de lo perceptible sensorialmente, que es lo material, hay imágenes, ni siquiera de la imaginación llamada "creadora", que no lo es sino el sentido de la *combinación* de elementos de la reproductora, pero no, ni de uno, semejante. Es notorio que San Ignacio tenía una confianza, no por no reflexivamente teorizada menos operante en él, en la acción de la imaginación, así conducida y esforzada, sobre la voluntad, y no sólo sobre la resolución de ella en momento determinado, sino también sobre la conducta subsecuente a la resolución. Confianza sin duda acertada por respecto a la generalidad de los practicantes de los ejercicios, en lo referente a la acción sobre la resolución de la voluntad —pero dudosamente por respecto a la conducta subsiguiente a la resolución, en razón de la necesidad de repetir los ejercicios, y hasta periódicamente, y hasta con una periodicidad relativamente breve, como la anual, comparada con la duración total normal de la vida.*

Tal confianza en la acción de la imaginación se inserta en una confianza pareja en el concurso de la circunstancia externa, entendiendo por ésta desde los movimientos del ánimo circundantes, por decirlo así, de la imaginación y en general de las potencias del ánimo, como los sentimientos de duelo o de gozo, que deben consonar con los objetos de la imaginación, y no disonar de ellos; pasando por las po-

[1] Hasta el proceder contra pecado por pecado, que es en Cano proceder de por vida, es en los ejercicios proceder de éstos.

* Efecto "biográfico" pasajero. Efecto "histórico" id.: *Cf.* Groethuysen, B.: *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo xviii.* Traducción del alemán y prólogo de José Gaos. México, F.C.E., 1943.

siciones y los movimientos del cuerpo, como los de entrada en los ejercicios, o la mano al pecho a cada caída en la falta objeto del examen particular; hasta el uso de los fenómenos naturales, como la procura de la oscuridad o la luz, o la adecuación de los distintos "temporales", y el empleo de procedimientos prácticos tan materiales como los puntos en las líneas puestas al servicio de los exámenes particulares (la habitación, de la que la de domicilio debe dejarse por una de "retiro"); tampoco puede caber aquí la menor duda de haber sido un atento y certero observador psicológico San Ignacio, hiciera la observación de la concurrencia favorable o adversa de las más externas de tales circunstancias sobre las más internas, como las de los fenómenos naturales sobre los movimientos del ánimo, y de todas ellas sobre la imaginación en la voluntad, principalmente en sí mismo, como parece lo más probable, o también en los demás.

En todo caso, para la tradición era la victoria de sí mismo *obra de toda la vida.* Para Lutero, *no hay obra* que valga. Innovando decisivamente en la tradición, es el librito de los *Ejercicios* como un manual de táctica, más que de estrategia, para vencer en unas semanas. Y en oposición, más o menos original y deliberada a Lutero, son los ejercicios prescritos por el librito *obras* —y *a presión,* por decirlo así. Sin duda, no negaría San Ignacio que la victoria de sí mismo sea obra de toda la vida; pero a la tradición no se le pasó por las mientes *como* a San Ignacio —ya oímos que Cano no llegó a ella—, la idea de que esta obra victoriosa pudiera reforzarse mediante una ejercitación intensiva al colmo en un plazo relativamente mínimo; y para conjeturar que si la hubiera pasado por las mientes, la hubiera desechado como dudosa cuando menos, parece haber razón en la manera de reaccionar ante San Ignacio, sus *Ejercicios* y su Compañía los representantes más autorizados de la tradición, al menos en un principio, del caso o en general. Y una guía del obrar, ya en general como la de Cano, no se diga tal cual la de San Ignacio, hubiera sido en Lutero la mayor de las inconsecuencias. (Mayor que la de la endemonología de Schopenhauer.)

La minuciosidad precisa de la forma de los *Ejercicios* hace el efecto, más que de un arte, de una técnica —y su contenido y finalidad psicológicos, el de una turbadora anticipación de las técnicas de nuestro tiempo para influir en las psiques ajenas. (Lavado de cerebro.) ¿De dónde pudo sacar San Ignacio, o dónde encontrar en sí tal "modernidad"? ¿En lo caballeresco y militar de su familia y mocedades? Con tan patente perduración en los ejercicios del rey temporal y de las dos banderas. (93, 5; 995; 1015.) A primera vista, parecería más medieval que moderno; pero si se recapacita que la corte en que había sido cortesano fue fundadora de un Estado moderno, y

la guerra en que había sido guerrero una de las iniciadoras de la guerra moderna...

Y sin embargo, y a pesar del luteranismo y el jesuitismo (el fracaso del método de Cano y del método Loyola), de la Reforma y la Contrarreforma enteras, la religión, no sólo no logró recobrar el ascendiente que había alcanzado en plena Edad Media, sino que, por el contrario, descendió más y más en influencia sobre las clases más altas y cultas de la sociedad —esto en especial a pesar de la educación de ellas en los colegios de jesuítas, de lo que pudiera ser el exponente por eminencia Voltaire, si es que no lo había sido ya Descartes—, si no igualmente sobre las más bajas, hasta caer al nivel ínfimo de la época de la Ilustración.[1]

A que lo característico del mundo moderno, por ser lo nuevo de raíz aportado por el hombre moderno a la historia universal, son instancias, potencias, afanes, contrarios por esencia y en derechura a la religión, o que se lo resultaron por algún rodeo —obligándola a buscar y llegar a las conciliaciones con ella, a que haré la debida referencia en los lugares oportunos. Es por lo que vamos a despedirnos de la religión por largo trecho del curso —compensación, por lo mucho que en este primero hemos debido ocuparnos con ella, a aquellos que lo hayan encontrado excesivo. (23/7/66.)

[1] No se puede decir que los *Ejercicios* hayan contribuido a modificar la *idea* católica del mundo sobrenatural, en el sentido del dogma; ni siquiera, quizá, las imágenes de él más generalizadas entre los católicos; pero sin duda han contribuido a educar la conducta religiosa íntima y externa de los jesuítas y de los católicos receptores de la influencia de éstos, y con ello no sólo a apuntalar a la Iglesia católica contra el derrumbamiento con que la amenazó el protestantismo, sino a sostener y mantener a la grey católica en la fidelidad, a la Iglesia y a su idea del mundo, hasta nuestros mismos días, como acaso ninguna otra institución.

Lección 8

LA IDEA DE LA TIERRA Y LOS VIAJES

PARTE de la idea medieval del mundo todo, y parte central, sin hacer un mero juego de palabras, era la idea de la Tierra. He dicho "del mundo *todo*", porque la idea de la Tierra no era simplemente parte de la idea del mundo *natural*, con el humano en él, sino que estaba en tal relación con la idea del mundo *sobrenatural*, que podía idearse al Infierno alojado en sus entrañas y al Purgatorio en su más alto monte. Por adelantado se comprende, pues, que la modificación de la idea de la Tierra fuese fundamental para el reemplazo de la idea medieval del mundo todo por la moderna.

La idea de la Tierra es triple: es la idea de lo que puede llamarse en conjunto su *configuración:* no sólo su *forma* total, sino también la *conformación* de su *faz* de que es parte la distribución de la Humanidad sobre ella, y la *constitución* de su *interior*; es la idea de su *posición* o *situación* en el mundo *natural*; y es la idea de su relación con el mundo *sobrenatural:* la idea de esta relación no depende sólo de la idea que se tenga de la configuración y la situación de la Tierra; también pasa, a la inversa, que dependa de la idea que se tenga del mundo sobrenatural: así, cualquiera que sea la idea que se tenga de la configuración y la situación de la Tierra, pueden tenerse tales ideas del mundo sobrenatural, que se tenga de la Tierra la idea de que es habitación de espíritus o de la Humanidad para el cumplimiento de su destino sobrenatural.

La modificación de la idea medieval de la Tierra, que iba a ser fundamental para el reemplazo de la idea medieval del mundo todo por la moderna, fue una modificación de la idea de su configuración y de la de su situación, que acarreó la de su relación con el mundo sobrenatural.

La idea medieval de la Tierra era la de que la Tierra era redonda, sin duda; pero conocida en un solo hemisferio, el de la ecumene o de la Tierra habitada —y ni siquiera éste conocido tanto, ni tan bien, que sus confines no fueran países más o menos fabulosos. Los antípodas, que debían habitar el otro hemisferio, eran negados, con razones como ésta, de San Agustín: que la Sagrada Escritura dice que, cuando Cristo descienda de los cielos para juzgar a los vivos y a los muertos, será visto desde *toda* la faz de la Tierra... En todo caso, hemisferio tan desconocido, que Dante, con toda su cultura,

pudo fantasear su isla y monte del Purgatorio y Paraíso Terrenal en el centro de su océano.

Éste, el océano, que debía rodear el continente de la Tierra habitada, a más o menos distancia de las costas conocidas, ignoto e infranqueable: la línea del Ecuador no podía cruzarse; en el océano estaba sumergida la Atlántida; había tierras, islas, pobladas de monstruos; había monstruos marinos...

En cuanto a la situación, la Tierra era el centro del mundo natural todo. En torno de ella, inmóvil en tal centro, giraban las esferas celestes todas.

Y en cuanto a la relación con el mundo sobrenatural, era desde luego el lugar de "destierro" y "peregrinación" de la Humanidad, para el cumplimiento del destino sobrenatural de sus individuos, por medio de la encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad en uno de ellos; y era el seguro lugar del Infierno, si no con la misma seguridad de los Limbos y del Purgatorio.

La modificación de la idea medieval de la configuración de la Tierra fue obra de los *viajes* y de las nuevas ciencias y técnicas que fueron, a su vez, en parte, ya causas, ya efectos, de ellas, en parte instrumentos de ellos: me bastará recordar, simplemente nombrándolas, la cartografía y la brújula y la náutica.

La modificación de la idea medieval de la situación de la Tierra fue obra de la nueva *ciencia astronómica*, en función de la nueva idea del mundo natural todo que aportó esta ciencia.

Y consecuencia de esta nueva idea del mundo natural y de la nueva idea de la configuración de la Tierra, fue la modificación de la idea de la relación de la Tierra con el mundo sobrenatural.

Dejando para la lección siguiente la nueva astronomía y su idea del mundo natural, con su repercusión sobre la idea del sobrenatural, voy a dedicar ésta a los viajes que modificaron la idea de la configuración de la Tierra, y a su repercusión sobre la idea de la relación de la Tierra con el mundo sobrenatural.

La expresión más antigua que conocemos de la idea clásica del mundo es la literaria de los poemas homéricos, que son la epopeya de una *expedición* guerrera y una *odisea* de regreso de ella, o sea, de unos viajes, en que mito y poesía recubren una realidad histórica, sean las migraciones y guerras de los pueblos griegos, las navegaciones de los fenicios u otras.

El mundo moderno empezó, en Plena Edad Media, entre otros hechos, también con unos viajes fabulosos, que no recubrían menos realidades tan históricas, y sin duda mucho menos anteriores a la expresión literaria de ellas, más bien simultánea con ellos: los cuentos de los 7 viajes de Simbad el marino en *Las Mil y Una Noches*

son expresión de las navegaciones de los traficantes árabes o musulmanes, o de países arabizados o islamizados, por los mares entre el Mediterráneo Occidental y el Océano Índico, de cuyo tráfico era buena parte el de las especias que atrajeron los viajes más propiamente "históricos" de los occidentales hasta las islas del Extremo Oriente de donde más lejanamente procedían. Que los cuentos de los viajes de Simbad están llenos de maravilloso, no importa: maravilloso vamos a encontrar hasta en el menos antiguo de los viajes que van a entretenernos en esta lección. Por otra parte, *Las Mil y Una Noches* no son la colección meramente de cuentos que se piensa vulgarmente: en ella hay piezas que distan de ser propiamente cuentos. Tampoco es, sin duda, puro azar histórico, que los cuentos de los viajes de Simbad sean parte de un producto del mundo humano a la cabeza cultural del humano occidental y del Próximo Oriente en aquellos tiempos, finales de la primera Edad Media. Ni siquiera la coincidencia entre la expresión más antigua de la idea clásica de mundo y los comienzos del mundo moderno, que son los viajes homéricos y los de las *Noches*, es puro azar histórico: para considerarla fundada en la naturaleza de las cosas, se encuentran, en las consideraciones que haré al final de esta lección, razones que dejaré a ustedes mismos inferir para ilustrar retrospectivamente lo que acabo de apuntar. En cursos de hace ya decenios, examiné lo más cabalmente posible los cuentos de Simbad dentro del contexto de los orígenes del mundo moderno; pero aquí tengo que contentarme con lo que acabo de decir.

Los viajes más propiamente "históricos" que cuentan entre tales orígenes, del mundo moderno, son aquellos de los que la expresión por excelencia es la escrita que dejó de los suyos Marco Polo. También examiné de la misma manera, y en los mismos cursos y contexto, *El Millón*, pero también aquí tengo que contentarme meramente, con recordar que el relato sigue el itinerario que va del Asia anterior independiente del Gran Kan, sucesivamente a las tierras de los tártaros y dominios del Gran Kan, a Catay y hasta la actual "Insulindia", para pasar al África y volver al Asia anterior, y finalizar con una treintena de capítulos más históricos que otra cosa. El libro reveló, pues, como se dice siempre, a la Cristiandad Medieval, el continente eurasiático hasta el Extremo Oriente, y aún las islas de Oceanía más cercanas a este extremo; todo ello en su realidad hasta entonces más fabulosa que auténtica, y encendió, como se dice siempre también, las imaginaciones, más, como ya no se dice siempre, que de los ociosos poetas y soñadores, de los aventureros y negociantes, particularmente de los interesados en la importación de las especias del Extremo Oriente hasta el Extremo Occidente de entonces... Y sabido es cómo, al resultar esta importación dificultosa y

encarecida, y hasta impedida, por las conquistas turcas, a través del Próximo Oriente, se ocurrió la idea de hacerla rodeando el África, en el momento histórico en que Portugal, crecido hasta su adultez nacional, iba a reconocer la misión histórica de ésta justo en hacerse el realizador de tal idea, en el centro de una misión viajera, descubridora, conquistadora y civilizadora —cristianizadora— ecuménica: como, si no tal, no hubiera podido ser el asunto inspirador del poema épico primero, no tanto en sentido cronológico cuanto estético, de las grandes literaturas de Occidente en los tiempos modernos: siento no poder tampoco detenerme sobre *Los Lusíadas* en este contexto.

La historia de los viajes clásicos de los portugueses es la dramática historia de la superación heroica, no de las solas dificultades reales de la Naturaleza, sino de ellas incrementadas o falseadas por la fábula. Así, los pasos esenciales: el del terrible cabo Bojador, unas aguas horrorosas que no se atrevieron a cruzar de buenas a primeras; el del Ecuador, contra el terror de ser aniquilados, o cuando menos, vueltos negros por el Sol, si no es que el de topar con la puerta del Infierno; el del cabo llamado de Buena Esperanza únicamente después de haber acabado bien la vuelta sobre él que hizo llamarlo cabo de las Tormentas a Bartolomé Díaz. Hasta que Vasco de Gama alcanzó por la ruta de este cabo las Indias y echó las bases de las partes del imperio portugués en el Extremo Oriente. En fin, es indispensable anotar que Magallanes había llegado por la misma ruta hasta las Molucas o sus cercanías, aún al servicio del rey de Portugal, antes de que la ingratitud de éste le moviese a pasar al servicio del de España.

Pero todos estos viajes de los portugueses se orientaron en una dirección que no podía dar los resultados, o tener las repercusiones, de los que se orientaron en la contraria: no descubrieron ningún continente nuevo, ningún "nuevo mundo"; sólo perfeccionaron el conocimiento del "antiguo", integrado por Europa, Asia y África en torno del Mediterráneo, por mucho que viajes como los de Marco Polo diesen a conocer la vasta anchura y profundidad de Asia hacia el Oriente, y los viajes de los portugueses las de África hacia el Sur.

En cambio, los viajes hacia Occidente iban a revolucionar la idea de la Tierra con el encuentro de un continente o mundo nuevo, y de un nuevo océano, los más importantes que quedaban por reconocer, si no los únicos, reserva hecha pensando, naturalmente, en Australia y Antártica.

De estos viajes hacia Occidente son tres los hitos esenciales:

1) el hallazgo por Colón de las tierras

2) identificadas como el continente o mundo nuevo, a cuenta de Vespucio, del que recibieron el nombre de la cuarta parte del orbe

—terráqueo—,

y 3) el viaje de Magallanes que de Oriente a Occidente le llevó hasta el punto de la Tierra adonde había llegado, de Occidente a Oriente, anteriormente.

Todo lo llamado por Alfonso Reyes el "presagio de América" precedió y favoreció el primer viaje de Colón: desde el "misticismo del crepúsculo vespertino", pasando por las fábulas, leyendas y adivinaciones de la Antigüedad clásica, hasta las experiencias y la ciencia crecientes de los medievales. Por ello, en suma, emprendió Colón su primer viaje con un *a priori* de ideas en la cabeza, que cuando se halló con las tierras isleñas con que se halló, le impuso una identificación falsa de ellas e impidió su identificación verdadera o auténtica. El análisis de su primera carta de relación, es decir, de la carta de relación de su primer viaje, prácticamente de los hallazgos de él, al regreso de él, da ya una lección ejemplar del tema de la relación entre la razón y la realidad, en el que hay que reconocer el tema radical de la idea moderna del mundo según el testimonio de la filosofía y de la literatura. Es bien sabido, por la Psicología científica de nuestro tiempo, que nuestras *percepciones* del mundo exterior están integradas, no sólo por las *sensaciones* causadas por el mundo exterior, sino por *imágenes* e *ideas* que "aperciben", esto es, elaboran o interpretan tales sensaciones, y hasta por sentimientos y otras mociones del ánimo que transen el producto de las sensaciones por las imágenes e ideas, e incluso lo originan más o menos. Lo que Colón fue *percibiendo*, en las tierras isleñas que fue hallando, no fue, pues, porque no podía serlo, nada integrado por las puras sensaciones recibidas de aquellas tierras, sino estas sensaciones elaboradas, interpretadas por sus ideas preconcebidas, y hasta sus simpatías y antipatías, o intereses, previos, de toda índole. Para no hacer más que poner un par de ejemplos cardinales: uno referente a la naturaleza o el mundo natural; el otro, al mundo humano de las islas. La descripción del paisaje de éstas responde mucho más a los cánones y los tópicos de la literatura renacentista, o quizá medieval, que a la realidad americana:

> las tierras de ellas son altas, y en ellas hay muchas sierras y montañas altísimas...; todas hermosísimas, de mil hechuras, y todas andables y llenas de árboles de mil maneras y altos, que parece que llegan al cielo; y tengo por dicho que jamás pierden la hoja según lo que puedo comprender, que los vi tan verdes y tan hermosos como son por mayo en España. De ellos, están floridos; de ellos con fruto; y de ellos en otro término según es su calidad; y cantaba el ruiseñor y otros pájaros de mil maneras en el mes de noviembre por allí donde yo andaba, [etc.]

Tal primavera y otoño simultáneos y perpetuos son los del Paraíso Terrenal en una descripción medieval de él —puede ser la de Dante— o la naturaleza convencional de la poesía renacentista o la novela pastoril de uno y otro tiempo. Y en cuanto a los habitantes, los caracteriza por la desnudez, la falta de armas, la de idolatría alguna, la de pereza y rudeza, la simplicidad, buena fe, la liberalidad, la amorosidad, la bondad: y si la desnudez y la falta de armas pudo percibirla, ¿cabría decir lo mismo del atribuir la segunda, no tanto a la falta de hierro, cuanto a la de aptitud para ellas, por ser tímidos por naturaleza?, ¿ni concluir la descripción del "buen salvaje" de su menguada experiencia en ellos más que de sus ideas preconcebidas y su interés de presentarlos como de índole tal que "se harán cristianos, que se inclinan al amor y servicio de sus altezas y de toda la nación castellana", anticipando "la conversión... a nuestra santa fe, a la cual son muy dispuestos"? En fin, puesto que llevaba en la cabeza la idea tradicional de la existencia de monstruos o maravillas, tenía que haberlos en la realidad, aunque ésta le decepcionara hasta entonces:

> En estas islas hasta aquí no he hallado hombres monstru[d]os como muchos pensaban... así que monstruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla que es aquí en la segunda cala, entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne viva.

Pero parece haberse olvidado de que en pasaje anterior había dicho que le quedaban "de la parte de poniente dos provincias que yo no he andado, la una de las cuales llaman Ciban, adonde nace la gente con cola"; y no prever que en pasaje posterior dirá que "otra isla me aseguran mayor que la Española en que las personas no tienen ningún cabello". Por lo demás, es sabida la obstinación de Colón en su inicial y errónea identificación de las islas antillanas como asiáticas, que fue el fundamental motivo de que este continente no lleve su nombre, y es la fundamental razón de que Edmundo O'Gorman propugne la sustitución de la idea del "descubrimiento de América" por la de la "invención de América", sobre la que volveré.

En la *Carta de Américo Vespucio, de las islas recientemente encontradas en sus cuatro viajes*, no se encuentra absolutamente nada que sea razón para atribuirle la identificación auténtica de las tierras halladas por él —que no son sólo islas, sino también tierra firme, y no fueron halladas por él sólo, naturalmente, ni siquiera como jefe, y no es nada seguro que no fueran en parte de las encontradas por Colón. Lo que sí se encuentra son fechas que harían el hallazgo por Vespucio de una tierra firme que puede ser la misma hallada por

Colón, anterior al hallazgo de ellas por éste —de ser las fechas verdaderas, lo que dista mucho de estar asegurado, ni siquiera de ser lo más probable. La identificación parece deber, pues, ponerse a cuenta de quienes, mucho más hombres de ciencia que Vespucio, se *sirvieron* de la relación de éste, más bien que se *apoyaron* en ella, para hacerla, compensando o recompensando, interesada o desinteresadamente, a Vespucio con dar su nombre a las tierras identificadas. Lo fueron como una cuarta parte del orbe terráqueo, constituido por un continente desconocido hasta entonces en el Viejo, interpuesto entre el océano —Atlántico— y el mar del Sur —del sur de América Central— y con ambos mares entre los extremos occidental y oriental del Viejo. Pero la identificación de este "nuevo mundo" no fue lo solo que sugeriría lo acabado de decir: el aislamiento meramente geográfico, o en sentido estricto, de una masa continental, que resultó doble, de la triple de la antigua, y reclamante, por ende, de distinto nombre propio; sino que fue además, y mucho más a fondo, o con mucho más alcance, el problema de la aparición de un "*nuevo* mundo" además del viejo, sobre la que volveré más adelante.

Desde el momento de la identificación más restringida, se planteaba el problema, y tentaba la empresa, de hallar un paso a través del nuevo continente, o rodeándolo, para devolver a la ruta de occidente hacia el Extremo Oriente asiático la continuidad interrumpida por la emergencia de América. Y una serie de viajes cada vez más al Sur de la costa oriental de América, paralelos, por decirlo así, a los viajes de los portugueses cada vez más al sur de la costa occidental de África, así como éstos lograron con el de Díaz doblar el cabo de Buena Esperanza, con el de Gama arribar a la India, y con el de Magallanes a las Molucas o sus inmediaciones, lograron, con el solo del mismo Magallanes atravesar el estrecho que recibió su nombre, desembocar en el Pacífico y cruzarlo hasta las mismas Molucas, en cuyas inmediaciones murió Magallanes, por lo cual bien pudo el cronista del viaje, Pigafetta, elogiarlo diciendo: "Versado más que ninguno en el conocimiento de los mapas náuticos, sabía perfectamente el arte de la navegación, como lo demostró dando la vuelta al mundo, lo que nadie osó intentar antes que él." Porque vino a darla con su viaje de Portugal hacia Oriente hasta las Molucas y con el de España hacia Occidente hasta las mismas islas. Sin menoscabo de la gloria de Elcano por haber sido el primero que dio la vuelta al mundo en un solo viaje hecho en la misma dirección, al completar el de Magallanes, de Oceanía hasta España, con los 17, no más, que lo habían iniciado, tres años antes, entre ellos el autor del *Primer viaje alrededor del mundo*. Este libro merecería también un examen. Una vez más tengo que contentarme con decir que la puntualidad noti-

ciera del autor que cuando cuenta lo percibido por él parece observador atento y exacto, recoge cuanto le cuentan, por fabuloso o extraño que sea, y así hay todavía en el relato de este viaje referencias a monstruos y prodigios. Desalojarlas de las narraciones de viajes, desalojándolos de la Tierra misma viajada, requirió del progreso, no sólo del conocimiento de la Tierra, sino del general de los conocimientos o "las luces".

Quedaban para el futuro como tareas magnas la exploración completa de América, la del interior de África, la de los océanos hacia el Norte y el Sur hasta los polos. El cumplimiento de estas tareas fue obra de la conquista y colonización de América; de los viajes a las fuentes del Nilo, a través del África ecuatorial y de la conquista y colonización de toda África; de las grandes navegaciones como las de Bougainville y Cook; del "descubrimiento" de los polos —todo lo cual se prolongó hasta este nuestro propio siglo xx.

Pero ni siquiera con todo ello se completó la idea de la configuración de la Tierra: esta idea necesitaba, y acabó recibiendo dos complementos esenciales: el de la constitución interna de la Tierra y el de la historia de ésta: aportados por la geología evolutiva, y la geogenia en general, y la paleontología, no son asunto del curso en el momento histórico en que se halla su objeto.

Ahora debemos volvernos hacia las causas y los efectos de los viajes que, preludiados por los fabulosos de Simbad, culminaron en el histórico de Magallanes-Elcano.

El efecto más inmediato y patente, el de conocimiento de la Tierra, quedó registrado con lo anterior; pero insistiré en el par de importantes efectos unidos a él. El primero, la paulatina desaparición de lo fabuloso de la faz de la Tierra, en beneficio de lo puramente positivo: de nuestra idea de la Tierra ya no es parte la idea de la existencia en ella de más monstruos que los animales feroces bien catalogados en la Historia Natural, y los monstruos humanos que son los humanos moralmente monstruosos. El otro efecto, la emigración de Infierno, Purgatorio, Limbos desde la faz o las entrañas de la Tierra a lugares, más o menos propiamente tales, en todo caso fuera de la Tierra misma: ¿de la idea de la Tierra de quien no sea muy inculto dentro de la cultura occidental, seguirá siendo parte la del Infierno en las entrañas de la Tierra constituidas como supone la Geología vigente, o de la isla y monte del Purgatorio en pleno Océano Pacífico recorrido por los barcos de paz y de guerra en todas direcciones? Ya lo habrían hecho explotar las pruebas nucleares (como dejó de haber en medio del Pacífico islas paradisíacas desde la ofensiva de los norteamericanos a saltos por ellas en la segunda guerra mundial). Si por prestigio se entiende, etimológicamente, apariencia

o ilusión sorprendente o maravillosa, pero, naturalmente, engañosa, la Tierra se ha desprestigiado total y definitivamente —en nuestra idea de ella.

Efecto más profundo o de mayor alcance, fue el problema planteado por el "Nuevo Mundo": el de si se trataba de un mundo verdaderamente nuevo, esto es, constituido en forma diferente *por principio* de la del viejo. La mera enunciación de este problema puede sorprender: tan habituado se está ya a la solución que se le dio: la de la homogeneidad de mundo terráqueo entero, que vino a coincidir temporalmente con el reconocimiento de la homogeneidad del mundo natural entero. Porque este es el lugar de recordar que la Antigüedad había tenido la idea de la heterogeneidad del mundo terrestre, mundo de seres corruptibles, y del mundo de las esferas celestes, mundo de cuerpos incorruptibles y eternos; por ende con *principios* distintos de lo corruptible y lo incorruptible, que es una de las aporías de la *Metafísica* de Aristóteles; y tal idea no fue anulada completamente, como consecuentemente quizás, debiera haberlo sido, por la idea cristiana de la creación de todo el mundo natural. A esta idea vino a superponerse la de la heterogeneidad de las partes de la Tierra, sobre todo con el descubrimiento de América, como heterogeneidad de ambos mundos, viejo y nuevo. Acabo de anticipar que ambas ideas de heterogeneidad quedaron sustituidas por las de las homogeneidades correspondientes desde los comienzos de los tiempos modernos, muy de acuerdo con el radical y esencial "monismo" que caracteriza a la idea moderna del mundo todo, pero particularmente del natural. La idea de la homogeneidad de los mundos terrestre y celeste fue consecuencia, si no parte, de la idea del mundo natural instaurada por la nueva astronomía, como veremos en la lección próxima. La idea de la homogeneidad de los mundos terrestres se impuso pronto, como documenta, bellamente, junto con lo dicho antes de la desaparición de lo fabuloso de la Tierra, el siguiente pasaje inaugural de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso:

> Habiendo de tratar del Nuevo Mundo... parece que fuera justo, conforme a la común costumbre de los escritores, tratar aquí al principio si mundo es uno solo, o si hay muchos mundos, si es llano o redondo, y si también lo es el cielo redondo o llano. Si es habitable toda la Tierra o no, más de las zonas templadas; si hay paso de la una templada a la otra; si hay antípodas y cuáles son... Mas... porque la experiencia, después que se descubrió lo que llaman Nuevo Mundo, nos ha desengañado de la mayor parte de estas dudas, pasaremos brevemente por ellas... digo que a lo mejor se

o ilusión sorprendente o maravillosa, pero, naturalmente, engañosa, la Tierra se ha desprestigiado total y definitivamente —en nuestra idea de ella.

Efecto más profundo o de mayor alcance, fue el problema planteado por el "Nuevo Mundo": el de si se trataba de un mundo verdaderamente nuevo, esto es, constituido en forma diferente *por principio* de la del viejo. La mera enunciación de este problema puede sorprender: tan habituado se está ya a la solución que se le dio: la de la homogeneidad de mundo terráqueo entero, que vino a coincidir temporalmente con el reconocimiento de la homogeneidad del mundo natural entero. Porque este es el lugar de recordar que la Antigüedad había tenido la idea de la heterogeneidad del mundo terrestre, mundo de seres corruptibles, y del mundo de las esferas celestes, mundo de cuerpos incorruptibles y eternos; por ende con *principios* distintos de lo corruptible y lo incorruptible, que es una de las aporías de la *Metafísica* de Aristóteles; y tal idea no fue anulada completamente, como consecuentemente quizás, debiera haberlo sido, por la idea cristiana de la creación de todo el mundo natural. A esta idea vino a superponerse la de la heterogeneidad de las partes de la Tierra, sobre todo con el descubrimiento de América, como heterogeneidad de ambos mundos, viejo y nuevo. Acabo de anticipar que ambas ideas de heterogeneidad quedaron sustituidas por las de las homogeneidades correspondientes desde los comienzos de los tiempos modernos, muy de acuerdo con el radical y esencial "monismo" que caracteriza a la idea moderna del mundo todo, pero particularmente del natural. La idea de la homogeneidad de los mundos terrestre y celeste fue consecuencia, si no parte, de la idea del mundo natural instaurada por la nueva astronomía, como veremos en la lección próxima. La idea de la homogeneidad de los mundos terrestres se impuso pronto, como documenta, bellamente, junto con lo dicho antes de la desaparición de lo fabuloso de la Tierra, el siguiente pasaje inaugural de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso:

> Habiendo de tratar del Nuevo Mundo... parece que fuera justo, conforme a la común costumbre de los escritores, tratar aquí al principio si mundo es uno solo, o si hay muchos mundos, si es llano o redondo, y si también lo es el cielo redondo o llano. Si es habitable toda la Tierra o no, más de las zonas templadas; si hay paso de la una templada a la otra; si hay antípodas y cuáles son... Mas... porque la experiencia, después que se descubrió lo que llaman Nuevo Mundo, nos ha desengañado de la mayor parte de estas dudas, pasaremos brevemente por ellas... digo que a lo mejor se

> podrá afirmar que no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo es por haberse descubierto éste nuevamente —recientemente— para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno. Y a los que todavía imaginan que hay muchos mundos, no hay para qué responderles, sino que se estén en sus heréticas imaginaciones hasta que el infierno les desengañe dellas.

Heréticas, porque entrañaban la posibilidad de que la historia religiosa del Viejo, con los primeros padres y su caída, la Encarnación y Redención y demás, no valiese para el nuevo —a lo cual, entre otras cosas aludía cuando me expresé antes diciendo: si se trataba de un mundo verdaderamente nuevo, esto es, constituido en forma diferente por *principio* de la del viejo. Sigue el Inca:

> Y a los que dudan, si hay alguno que lo dude, si es llano o redondo, se podrá satisfacer con el testimonio de los que han dado vuelta a todo él, o a la mayor parte, como los de la nao *Victoria* —la de Elcano—, y otros que después acá le han rodeado... A los que afirman que de las cinco partes del mundo que llaman zonas no son habitables más de las dos templadas, y que la del medio, por su excesivo calor, y las dos de los cabos, por el demasiado frío, son inhabitables, y que de la una zona habitable, no se puede pasar a la otra habitable, por el calor demasiado que hay en medio —la infranqueabilidad del Ecuador—, puedo afirmar, demás de lo que todos saben, que yo nací en la Tórrida Zona, que es en el Cozco, y me crié en ella hasta los veinte años, y he estado en la otra zona templada de la otra parte del trópico de Capricornio, a la parte del Sur... y para venir a estotra templada de la parte del Norte, donde escribo esto, pasé por la Tórrida Zona y la atravesé toda, y estuve tres días naturales debajo de la línea equinoccial... ...Y es de saber que en la Tórrida Zona... no consiste el calor ni el frío en distancia de regiones, ni en estar más lejos ni más cerca de la equinoccial, sino en estar más alto o más bajo en una misma región, y en muy poca distancia de tierra..., [etc.]

Pero para que se vea cómo las ideas parciales de una idea total del mundo persisten entre las parciales de otra total, citaré aún del mismo pasaje una muestra de las razones aducidas de tipo medieval a las que son tan opuestas las puramente científico-naturales propias de la mentalidad moderna —y también para hacer juego, por decirlo así, con la última persistencia que vamos a encontrar en Copérnico:

> En buena consideración no es de imaginar, cuanto más de creer, que partes tan grandes del mundo las hiciese Dios inútiles, habiéndolo criado todo para que lo habitasen los hombres... Antes se debe creer que el Señor, como padre, sabio y poderoso, y la natu-

> raleza como madre universal y piadosa, hubiesen remediado la frialdad con templanza de calor, como remediaron el demasiado calor... con tantas nieves, fuentes, ríos y lagos...

Y prosigue, en una inserción, típica de aquel tiempo, de la experiencia natural en la concepción religiosa:

> en contra de lo que de esta Tórrida Zona los filósofos dijeron, que no imaginaron jamás que en ella pudiese haber nieve, habiéndola perpetua debajo de la misma línea equinoccial, sin menguar jamás, ni mucho, ni poco, a lo menos en la cordillera grande, si no es en las faldas o puertos della.

Y concluye:

> Yo espero en su omnipotencia —claro, la de Dios— que a su tiempo descubrirá estos secretos —los de las zonas polares— (como descubrió el Nuevo Mundo) para mayor confusión y afrenta de los atrevidos, que con sus filosofías naturales y entendimientos humanos quieren tasar la potencia y sabiduría de Dios...

Pero aquí su raciocinación religiosa, "no por vista y experiencia", yerra, al hacerle pensar en un remediar "los inconvenientes de la frialdad con templanza de calor", inversa de lo ocurrente en la Zona Tórrida, para dar a las polares habitabilidad como a ésta.

Con todo, los efectos más importantes de los viajes fueron acaso los que tuvieron sobre el mundo humano y la idea de él en su relación con el terrestre y la idea de él, efectos que serán debidamente objeto de lección ulterior. Porque estos efectos están en una relación más esencial que los anteriores, con las causas también más radicales de los viajes mismos —que es por lo que debo decir ya en esta lección algo de ellos. Las que suelen aducirse como únicas, tales las mercantiles, económicas, mentadas anteriormente (por mí mismo), resultan superficiales a la consideración filosófica de la historia.

Larga y multiformemente *presagiado* había sido el hallazgo de América: quiere decirse que ésta había existido en las mentes, en los ánimos, en la *voluntad* de los europeos, antes de hallársela estos existente en la realidad geográfica. Pero ¿cómo y por qué había existido en las mentes, los ánimos, la voluntad de los europeos? Por una de las características, de las "exclusivas", como (a mí) me gusta decir, del hombre en general o en cuanto tal: la de ser la *bestia cupidíssima rerum novarum* que se ha dicho: la bestia deseosísima, avidísima, de cosas nuevas, de novedades. Y en efecto: el hombre llega a hastiarse hasta de la felicidad: es uno de los motores profundos y solapados

de las guerras y revoluciones: llega a hastiarse de la paz y del orden. Ya veremos cómo precisamente acaba por modular esta característica natural del hombre, esta exclusiva de la naturaleza humana, la modernidad en el hombre "fáustico". Por el momento reparemos en su acción sobre el hombre medieval y su idea del mundo, para hacerle transitar al moderno con la suya. El hombre medieval llega a estar harto, hastiado de su mundo y de la idea que se lo presenta o representa: por todas partes de la Cristiandad hay en los finales de la Edad Media un afán de novedad, de modernidad, de vida nueva: desde la fundamental religión —"devotio moderna", de la que salió la *Imitación de Cristo* y aprendió San Ignacio— hasta —los viajes, naturalmente. No es óbice alguno que la renovación o la innovación tuviera lugar por el rodeo, sólo aparentemente paradójico, de una restauración del cristianismo primitivo o un renacimiento de las humanidades clásicas: ni el cristianismo restaurado resultó el primitivo, ni las humanidades renacientes resultaron las clásicas. Pues bien, una vida nueva no suele poder llevarse, vivirse, más que en un nuevo lugar: no sólo por la dificultad material de desalojar a la vida vieja, que siempre se resiste, por caduca que esté, a desahucio —y a la muerte; sino también por la dificultad, mucho más sutil, de desintrincar de la vieja vida la nueva, sin arrancar ésta al intrincamiento con la vieja yéndose a vivirla en otro lugar —ya que el hombre no puede vivir sus vidas más que en lugares, unos u otros. Lo que arraiga en otra característica o exclusiva del hombre todavía más profunda: la del *homo viator*, del hombre caminante o, precisamente, viajero. "La vida es una faena que se hace hacia adelante", es frase famosa de Ortega y Gasset. Como se hacen los viajes. Pero si se hacen éstos, si *pueden* hacerse, en el espacio y, para ello, en el tiempo, es porque la vida humana misma es un viaje en el tiempo de unos lugares a otros, los lugares de los actos de la vida, desde el acto de nacer, pasando por los de las ocupaciones diarias o de las aventuras más extraordinarias, hasta el del morir, que también es un acto de la vida, aunque parezca más padecido que operado. El hombre harto de una vida, afanoso de otra, se lanza, pues, a la busca de estos otros lugares, al vasto viaje. Así, se lanzó de Europa a América en el tránsito de la Edad Media a la Moderna, del que es constitutivo esencial precisamente tal lanzarse, sino que ha seguido lanzándose a lo largo de la Edad Moderna hasta nuestros mismos días. Los europeos han estado viniendo a América desde el hallazgo de ella, para la conquista o la evangelización, el enriquecimiento o la preservación de su fe, el rehacer la vida tras un crimen o una decepción amorosa, servir al rey en la administración colonial o no servirlo eludiendo el servicio militar, es decir, para las más varias finalidades —aparentes, por en-

cubrir todas una misma radical: la necesidad, la ambición, el afán, la ilusión, de hacerse una vida nueva. Ahora bien, los lugares donde llevar, vivir, una vida nueva son los lugares de *utopía:* porque la vida nueva necesitada, ambicionada, meta de afán, objeto de ilusión, empieza por presentarse como utópica —necesariamente: es la que no puede llevarse en el lugar donde se está viviendo la que quiere dejarse; es, por tanto, la que todavía no tiene lugar donde ser vivida. No tienen, pues, nada de extraño, ni de azorarse, sino que lo tienen todo de esencial, dos cosas de las que de una es la consecuente prosecución la otra: que América se hallase en una conjugación de ida y vuelta con las utopías, y que su destino se diseñase como utópico desde el hallazgo hasta el mismo día de hoy. América vino a fomentar el utopismo, al ofrecerse como las tierras para la realización de las utopías: es la ida; y los utopistas hicieron de los parajes americanos o próximos esos lugares que no son tales —es lo que quiere decir "utopía"—, es decir, que no son reales —hasta que lo son, por emprenderse en ellos la realización de la utopía, la nueva vida utópica: es la vuelta. Y ella ha determinado la idea de América, como parte crecientemente importante de la idea del mundo, justo por acción de la utopía americana, desde el hallazgo de estas tierras hasta el día de hoy.

Habrán ustedes notado cómo he dicho hasta ahora el "hallazgo" de América, en vez del "descubrimiento", o de la "invención" —cautelosamente: para no tomar partido antes de tiempo. Pero es ya el de tomarlo. El fondo de la propuesta de reemplazar la idea del "descubrimiento de América" por la idea de la "invención de América", es el utopismo americano: América no habría sido propiamente "descubierta", porque no estaba ahí hecha y derecha, sino que hubo que ir "inventándola" para ajustarla a la idea esencialmente utópica de ella: porque América no son las tierras aparte de los seres humanos que las han modificado en parte tan potentemente; América es, mucho más que su mundo natural, su mundo humano, y este mundo viene proponiéndose hacer de ella, es decir, de sí mismo, y ufanándose de haberlo conseguido ya más o menos, desde el suelo del "buen salvaje" y de una vida natural y buena como la suya, hasta el continente del país hegemónico y ejemplar de la cultura occidental, y aún de la humana toda, ya al presente, con la idea que los Estados Unidos han llegado a hacerse de su "destino manifiesto" como potencia mundial e histórica; o hasta el continente hogar y foco de convergencia o irradiación de la futura y definitiva "raza cósmica" del mito vasconceliano. Y no creo que haya nadie que niegue qué importante parte es esta idea de América de *nuestra* idea del mundo entero. (24/7/66.)

Lección 9

LA CIENCIA MODERNA. HELIOCENTRISMO E INFINITISMO. COPÉRNICO Y BRUNO

Los VIAJES que contribuyeron tan decisivamente a verificar la idea de la forma esférica de la Tierra, y a hacer más rica y exacta la de la conformación de su faz, tuvieron por causa, efecto e instrumento las ciencias, con sus causas y efectos técnicos, que iniciaron la historia de la gran potencia cultural llamada "la ciencia moderna", por la que se entiende eminentemente la llamada con más justeza *la ciencia exacta o matemática de la naturaleza física.*

Pero la entrada en grande, o en gran formato o gran estilo, de esta ciencia en la historia, la hizo con la nueva ciencia astronómica incorporada en la obra de Copérnico, que contribuyó tan decisivamente a revolucionar la idea de la situación o posición de la Tierra en el mundo natural todo.

Esta ciencia, exacta o matemática de la naturaleza física, es la potencia a la vez más poderosa e influyente, por más radical y radicalmente nueva, y por todo ello más característica, del mundo moderno y de su idea del mundo *todo:* porque, aunque su objeto propio sea el mundo natural *físico*, tuvo sobre las ciencias y las ideas del biológico y del humano, y sobre las ideas del sobrenatural, o de las relaciones con él del natural y el humano, repercusiones que fueron vicisitudes o peripecias capitales de la historia de la cultura.

Es por lo que vamos a ocuparnos con ella cuanto lo merece y requiere: en los cuatro entre aspectos y momentos que prefiero no nombrar por adelantado, pues los nombres solos dirían poco inteligible, sino sintetizar y sistematizar retrospectivamente, después de haber expuesto debidamente cada uno de ellos.

Empezando por dedicar esta lección de hoy al primero cronológicamente, el representado por la obra de Copérnico. Pero para poder precisar esta obra cabalmente, es menester un previo poner sendos puntos sobre un par de íes.

De la cultura de toda persona medianamente culta de "nuestro" medio ambiente o mundo, sea el más restringido de esta sala ahora, sea el más amplio del mundo occidental moderno, son parte la idea *heliocéntrica* del sistema solar en el mundo natural, y la idea de que la idea anterior la debemos a Copérnico. Pero esta segunda idea puede ser mucho más justa que la primera; en el sentido de poder

no ser tan justa como debiera la idea más corriente del "sistema" mismo, de la astronomía misma, de Copérnico. Para precisar cabalmente, por ende, esta astronomía, o el "sistema copernicano", es lo indicado empezar por recordar el sistema astronómico vigente, no sólo hasta la publicación de la obra magna de Copérnico, sino hasta mucho después —fuera de los medios científicos donde se asintió a ella desde antes, si no, tampoco, desde la publicación misma. Y para ello, es lo indicado empezar, a su vez, por puntualizar los "fenómenos" que el sistema mentado últimamente, el de Tolomeo, había sido pensado por el astrónomo alejandrino para "salvar" —conforme a una expresión acuñada desde los tiempos de los filósofos presocráticos, como cifra de la intención o finalidad esencial, no sólo de la filosofía en el sentido más estricto, sino del saber en un sentido más amplio. Es la expresión que el rodar por los siglos degradó en la de "salvar las apariencias", pues "fenómeno" no quiere decir otra cosa que "apariencia": sólo que las "apariencias" de la expresión actual son sociales, mientras que los "fenómenos" de la expresión antigua eran los *naturales*; y mientras que la "salvación" de las apariencias sociales es obra de una simulación, la de los fenómenos naturales lo es de la *explicación* científica de ellos.

Los fenómenos naturales, pues, que vino a salvar el sistema de Tolomeo, son los fenómenos celestes *visibles* a simple vista, la única manera posible de verlos antes de la invención del telescopio, aunque *computables o calculables* matemáticamente con los aparatos de que fue disponiendo la ciencia astronómica antes de la misma invención, del telescopio. Son principalmente —porque distan de ser todos— los fenómenos que enumera el propio Copérnico así:

> Hay varios movimientos. El más observable de ellos es la revolución diaria que llamaban los griegos *nychthémeron*, esto es, "el espacio de un día y una noche". En ese tiempo, la totalidad de la creación menos la Tierra —así creían— es llevada del Este al Oeste. Este movimiento se ha aceptado por medida común de todos los demás movimientos: corrientemente medimos el tiempo mismo por el número de días. Luego vemos también otras revoluciones —algunas de las cuales son retrógradas, esto es, que van de Oeste a Este—, principalmente las del Sol, la Luna y los cinco planetas.
>
> Así el Sol nos da el año y la Luna el mes, divisiones comunes del tiempo; de manera semejante lleva su propio curso cada uno de los cinco planetas. Pero estos movimientos difieren muy fuertemente. En primer lugar, no están basados en los mismos polos que la primera revolución, sino que siguen la inclinación del círculo Zodiacal —la Eclíptica. Luego, en sus círculos individuales no se

> mueven de una manera uniforme. Se ha descubierto que el Sol la Luna se mueven en un tiempo más lento y en otro más rápidamente. Por lo que hace a las cinco estrellas errantes, las vemos a veces incluso retrocediendo, y realmente haciendo alto entre sus movimientos hacia adelante y hacia atrás. Y aunque el Sol viaja siempre a lo largo de su vía, estas cinco caminan de diversas maneras, ya hacia el Sur, ya hacia el Norte. Esta es, en rigor, la razón para llamarlas estrellas errantes o planetas. Además, a veces se acercan a la Tierra —cuando se dice que están en el perigeo— otras veces se alejan de la Tierra —cuando se dice que están en el apogeo. No obstante, hay que reconocer que sus caminos son circulares o compuestos de círculos, pues ejecutan sus desigualdades movimientos de conformidad con cierta ley, y repiten los mismos movimientos periódicamente —un fenómeno imposible si sus caminos no fuesen circulares. Sólo el círculo puede repetir el pasado, como, por ejemplo, el Sol, con su movimiento compuesto de movimientos circulares, vuelve a traernos la desigualdad de los días y las noches y de las cuatro estaciones.

Este final debe tenerse en cuenta donde, más adelante, se atribuye el movimiento circular, únicamente a la forma esférica. (13/8/66

Pero ¿qué necesidad había de explicarse estos fenómenos?

Pues, que podían hacerse con sentido preguntas como ésta: el Sol que sale cada día, ¿será el mismo que el del anterior? Uno de los "aforismos" conservados de Heráclito dice: "el Sol es nuevo cada día"... ¿Quién o qué garantizaría que no lo es, sino el mismo todos los días? El imaginarlo o idearlo dando la vuelta —la vuelta a la Tierra, con todo lo que tal vuelta requeriría: ir el Sol rodeando la Tierra teniéndole por centro, con el *aislamiento* de la Tierra en este centro, para que el Sol pudiese *pasar*... Pero todo esto, a su vez ¿quién o qué lo garantizaría?...

La misma pregunta referente a las estrellas y, sobre todo, a los planetas, requería imaginaciones o ideas mucho más audaces y, sobre todo, también, mucho más complicadas: la de las estrellas fijas dando todas juntas o a la vez la vuelta alrededor de la Tierra, y la de los planetas no sólo dando cada uno su vuelta también alrededor de la Tierra, sino dándola cada uno a su manera, con vaivenes, por decirlo así, relativamente a las estrellas fijas, etcétera.

Las anteriores preguntas "ingenuas" sobre los anteriores fenómenos "ingenuos", se convirtieron en científicas con los progresos de las observaciones de los fenómenos y el cómputo o cálculo y formulación matemáticos de los fenómenos mismos. Y es para salvar o explicar los fenómenos así recogidos y enunciados científicamente para lo que, después de muchos antecedentes parciales o totales, fe

lices o infelices, acabó Tolomeo articulando el sistema que tuvo la suerte de imponerse desde el siglo II de Cristo hasta —lo que ya indiqué antes.

He aquí ahora el estado de la Astronomía en tiempo de Copérnico, sintetizado por este mismo, al hacer la historia de su pensamiento, en la carta dedicatoria de su gran obra al papa:

> No quiero ocultar a Su Santidad, que a buscar otra manera de deducir los movimientos de las esferas del mundo, no me impulsó más causa que el haber comprendido que los matemáticos no están de acuerdo consigo mismos en sus investigaciones... Al establecer los movimientos [del Sol y de la Luna], así como los de los otros cinco astros errantes, no se sirven ni de los mismos principios ni de los mismos supuestos, ni de las mismas demostraciones de las revoluciones y movimiento aparentes. ...Y se puede comparar su obra a la de un hombre que, habiendo traído de diversos lugares manos, pies, una cabeza y otros miembros, muy bellos en sí mismos, pero no formados con vistas a un solo cuerpo y que no se corresponden en absoluto, los reuniera para formar con ellos un monstruo más bien que un hombre. La razón es que en el proceso de demostración que se llama método, o han omitido algo necesario, o han admitido algo extraño y no perteneciente en absoluto a la realidad. Lo que no les habría sucedido si hubiesen seguido principios ciertos. Pues si las hipótesis que habían admitido no fuesen falaces, todo lo que se habría deducido de ellas se habría verificado sin duda alguna...
>
> Así que, como había meditado largamente para mí, sobre esta incertidumbre de lo enseñado por los matemáticos acerca de los movimientos de las esferas del mundo, empezó a darme tedio el que los filósofos, que habían estudiado con tanto cuidado las menores cosas de este mundo, no poseyesen ninguna explicación cierta de los movimientos de la máquina del universo, construida para nosotros por el mejor y más perfecto de los artistas. Por lo que me tomé el trabajo de leer los libros de todos los filósofos que pude conseguir, a ver si alguno de ellos había pensado alguna vez que los movimientos de las esferas del mundo serían distintos de los admitidos por los que enseñaron las matemáticas en las escuelas. Y ante todo encontré en Cicerón que Niceto pensaba que se movía la Tierra. Más tarde encontré también en Plutarco que tuvieron igualmente esta opinión algunos otros. Y para que sean patentes a todos transcribo aquí sus palabras: "Pero otros piensan que la tierra se mueve; así, Filolao el pitagórico dice que se mueve alrededor [de un fuego central del mundo] en un círculo oblicuo, lo mismo que el Sol y la Luna. Heráclides del Ponto y Ecfanto el pitagórico no dan, es verdad, a la Tierra un movimiento de traslación, sino, a la manera de una rueda, limitada entre el

> poniente y el levante, la hacen moverse alrededor de su propio centro." Partiendo de aquí, empecé, yo también, a pensar en la movilidad de la Tierra. Y aunque la opinión parecía abonada, pues sabía que a otros antes que a mí se les había concedido la libertad de imaginar no importa qué círculos ,a fin de deducir de ellos los fenómenos de los astros, pensé que me sería igualmente permitido hacer la experiencia de averiguar si, admitiendo algún movimiento de la Tierra, no podía encontrarse una teoría de las revoluciones de los orbes celestes más sólida que las de ellos. Y así es como, habiendo supuesto los movimientos que... en mi obra atribuyo a la Tierra, acabé por encontrar, tras largas y numerosas observaciones que, si los movimientos de los otros astros errantes se referían a movimiento de la Tierra, y se tomaba éste por base de la revolución de cada uno de los astros, no sólo se derivaban de ello los movimientos aparentes de estos astros, sino también el orden y las dimensiones de todos ellos, y que se encontraba en el cielo mismo una conexión tal, que no podía cambiarse en ninguna de sus partes absolutamente nada, sin que se siguiese una confusión de todas las demás y del Universo entero.

Copérnico empezó, por el 1520, dando a conocer el sistema cuya articulación le había llevado una quincena de años, privadamente a un círculo amplio de amigos y competentes, por medio de una especie de "comunicación científica", breve, pues, a la que tituló *Hipótesis sobre los movimientos celestes: boceto preliminar de la teoría de que la Tierra se mueve alrededor del Sol*, conocida corrientemente como el *Comentariolus*, el comentorcillo o la explicacioncilla. Luego invirtió una decena de años en redactar su gran obra, *De las revoluciones de los orbes* —o esferas *celestes*, pero no tuvo él mismo gran prisa en publicarla, pues que la publicación se hizo a instancias de los amigos, por cuidado de dos de ellos, una docena de años más tarde y en vísperas de su muerte, octogenario.

La obra tiene la composición que el propio Copérnico anuncia al papa así:

> en el primer libro describo todas las posiciones de las esferas, así como los movimientos que atribuyo a la Tierra, a fin de que este libro contenga, por decirlo así, la constitución general del Universo. Después de lo cual, en los demás libros —que son cinco; en total, pues, seis— refiero los movimientos de los demás astros y de todas las esferas a la movilidad de la Tierra, a fin de que con ello pueda reconocerse en qué medida pueden salvarse los movimientos de los demás astros, así como las apariencias, si se los refiere al movimiento de la Tierra. (14/8/66.)

He aquí ahora su "sistema" expuesto sumariamente por él mismo

La primera y más alta de todas las esferas es la esfera de las estrellas fijas. Encierra todas las demás esferas y está contenida en sí misma; es inmóvil; es de cierto, la parte del universo relativamente a la cual deben considerarse el movimiento y las posiciones de todos los demás cuerpos celestes... Saturno, el primero de los planetas, que cumple su revolución en treinta años, es el más cercano a la primera esfera. Júpiter, que hace su revolución en doce años, es el siguiente. Luego viene Marte, que da la vuelta en dos años. El cuarto lugar en la serie está ocupado por la esfera que contiene la Tierra y la esfera de la Luna, y que lleva a cabo una revolución anual. El quinto lugar es el de Venus, que da la vuelta en nueve meses. Por último, el sexto lugar está ocupado por Mercurio, que la da en ochenta días. En medio de todo, reposa, inmóvil, el Sol. ¿Quién colocaría, realmente, en este hermosísimo templo, al dador de la luz en ninguna parte distinta de aquella desde la que puede iluminar todas las demás partes? No son precisamente ineptos quienes han llamado al Sol la lámpara del mundo, o el espíritu del mundo, o incluso el regente del mundo. Trismegisto lo llama Dios visible; la *Electra* de Sófocles, el que lo ve todo. En realidad, el Sol, reposando en un trono real, por decirlo así, gobierna la familia de las estrellas peregrinantes que le rodean.

La Tierra no será nunca privada, seguramente, del ministerio de la Luna; como dice Aristóteles en el tratado *De los animales*, la Tierra y la Luna gozan del mayor parentesco posible. Por lo demás, la Tierra concibe del Sol y queda encinta cada año. En esta ordenación se hace patente una maravillosa simetría del mundo y una relación precisa entre los movimientos y los tamaños de las esferas, que no ofrecida por ningún otro arreglo... Todos [estos] fenómenos brotan de la misma causa: el movimiento de la Tierra. El no poder descubrir nada semejante entre las estrellas fijas prueba su inmensa distancia de nosotros, una distancia tan inmensa, que nos hace imperceptible, incluso su movimiento anual aparente, imagen del movimiento real de la Tierra. Para cada objeto o hecho visible hay una distancia más allá de la cual no puede verse, como se prueba en Óptica. El titilar de la luz de las estrellas fijas enseña que entre la más alta de las esferas planetarias, la de Saturno, y la esfera de las estrellas fijas, hay aún un espacio enorme. Es por este titilar por lo que las estrellas fijas pueden distinguirse especialmente de los planetas; y es apropiado que entre lo móvil y lo inmóvil haya una gran diferencia. Tan perfectas son, en verdad, las divinas obras del óptimo y sumo Arquitecto. Puesto que las numerosas e importantes pruebas de los planetas apoyan la hipótesis de que se mueve la Tierra, vamos a exponer este movimiento... es triple. Primero hay el movimiento llamado por los griegos *nychthémeron*... que causa la sucesión del día y la noche. Este movimiento se ejecuta de Oeste a Este —pues por lo que se ha creído que el mundo se mueve en sentido contrario— y es una

> rotación de la Tierra sobre su eje. Este movimiento traza el círcu lo equinoccial, que algunos, imitando la expresión griega, lla man el equinodal. El segundo movimiento es el avance anual de centro de la Tierra que viaja, con todo lo ligado a ella, alrededo del Sol frente al círculo del Zodíaco. Este movimiento es también de Oeste a Este, y tiene lugar, como hemos dicho, entre las esfe ras de Venus y Marte. Aparentemente, es el Sol quien ejecut un movimiento semejante. Así, cuando el centro de la Tierra pas por Capricornio, Acuario y así sucesivamente, el Sol parece pasa Cáncer, Leo, y demás. Enseguida hay que reconocer que el Ecua dor y el eje de la Tierra tienen una inclinación variable respect al círculo del camino de la Tierra y el plano de este círculo. Si l inclinación fuese fija, no habría la móvil desigualdad que hay en tre los días y las noches; antes bien, en todo tiempo, existirían la condiciones del equinoccio, o del solsticio, o del día más corto, o del invierno, o del verano, o de alguna otra estación. Tiene qu haber, por tanto, un tercer movimiento de la Tierra, que haga va riar la declinación. También este movimiento es anual, pero avanz en un sentido opuesto al movimiento del Centro. (Debido a qu estos dos movimientos son casi iguales entre sí, pero en sentido opuestos, el eje de la Tierra y el mayor de los círculos paralelos, e ecuador, hacen frente a la misma parte del mundo, como si fuese inmóviles.) (Pero) debido a este movimiento de la Tierra, parec el Sol moverse oblícuamente sobre la Eclíptica; justo como si fue se la Tierra el centro del mundo...

Pero para poder idear que es la Tierra la que gira alrededor de Sol, contra la apariencia o el fenómeno del giro parcial del Sol al rededor de la Tierra, era menester una apariencia o fenómeno que es parte de la experiencia vulgar: el de la relatividad del movimien to, aprovechado efectivamente por Copérnico en los siguientes tér minos:

> todo movimiento aparente de lugar surge, o del movimiento de l cosa observada, o del movimiento del observador, o de los movi mientos simultáneos —naturalmente, desiguales— de los dos. S dos cuerpos —tengo en mente un observador y un objeto obser vado— se mueven con un movimiento igual, no se percibe el movi miento. Ahora bien, es desde la Tierra desde donde observamo los movimientos de los cuerpos celestes. Si, pues, tuviese la Tierra algún movimiento, lo observaríamos en el movimiento aparent de los cuerpos externos a la Tierra, como si pasaran por delante a igual velocidad, pero en sentido opuesto; y tal es, en primer lugar la revolución diurna. Esta parece, en verdad, hacer rodar al mundo entero, excepto la Tierra y los objetos cercanos a ella. Si se con cediese que los cielos no tienen movimiento alguno, pero que la

> Tierra gira de Oeste a Este, y si se examinase seriamente el resultado de suponer tal movimiento sobre la salida y la puesta aparentes del Sol, se encontraría que es precisamente como parece ahora. Si la Tierra ejecuta otros movimientos además del que hace alrededor de su centro, tienen que ser, evidentemente, unos movimientos que se revelen en varios fenómenos. Un movimiento así podría ser un movimiento anual, por un círculo. Si se atribuye a la Tierra este movimiento anual, y se concede la inmovilidad al Sol, ocurrirán justo como lo hacen ahora la salida y la puesta de los signos del Zodíaco y de otras estrellas fijas, gracias al cual están altas tanto de día como de noche. Entonces, los avances, detenciones y retrocesos de los planetas se verán causados, no por sus movimientos, sino por movimientos de la Tierra que presta a los planetas apariencias engañosas. Y, por último, habrá que reconocer que el Sol ocupa el centro del mundo. (Entre el 30/7 y el 1/8/66.)

El sistema de Copérnico mismo se reduce, pues, a alterar el orden de la Tierra y las esferas celestes, con los astros embutidos en ellas, desplazando al Sol de la esfera situada entre las de la Luna, Mercurio y Venus y las de Marte, Júpiter, Saturno y las estrellas fijas, al centro, inmovilizándolo en éste, y a desplazar a la Tierra del centro y la inmovilidad en él a la esfera circulante entre las de Venus y Marte, o a hacer cambiar de lugar y reposo y movimiento a la Tierra y el Sol entre sí; y a desplazar a la Luna, de la esfera situada entre la Tierra y la esfera de Mercurio, a una esferita girante alrededor de la Tierra dentro de la nueva esfera de ésta, para no separar a la Luna de su proximidad a la Tierra y relación toda con ésta, cosa imposible así en el orden de las apariencias como en el nuevo orden salvador de éstas. Pero el sistema de Copérnico, no abandonó las esferas mismas, ni estas dos consecuencias de ello: la localización de las estrellas fijas todas en su esfera, y la limitación del mundo todo por esta esfera. Y en un orden de cosas más profundo, no hizo del Sol el centro de los cuerpos circulantes alrededor de él por obra de la gravitación, de la que no tuvo idea, sino por las razones, en parte científicas y en parte incientíficas, para nosotros, que son parte de las razones todas del Sistema. Las científicas ya las vimos apuntadas por el propio Copérnico: el conciliar su sistema heliocéntrico mejor que todos los demás todos los datos matemáticos de la Astronomía, es decir, todos los cálculos (y fórmulas) matemáticos de los fenómenos celestes observados éstos y hechos aquéllos hasta entonces por los astrónomos y que, por tanto, debía conciliar cualquier sistema capaz de salvar las apariencias, o sea, *todas* las apariencias; y, hay que añadir ahora, con una economía de explicación, a saber, de movimientos supuestos reales en los astros, economía que no pasa, sin

embargo, de seis de tales movimientos. Pero ahora vuelven ustede a oir algunas de las razones que ya oyeron: "¿Quién colocaría, real mente, en este hermosísimo templo, al dador de la luz en ningun parte distinta de aquella desde la que puede iluminar todas las de más partes?" "En esta ordenación se hace patente una maravillos simetría del mundo..." "es apropiado que entre lo móvil y lo inmó vil haya una gran diferencia". Y ahora escuchen otras razones.

Ante todo, las razones de la forma del mundo entero y de los gran des cuerpos que lo integran:

> Hay que reconocer que el mundo es esférico. Pues la forma esfé rica es *la más perfecta* de todas, no teniendo necesidad de ningun articulación; y es la forma de la mayor capacidad volumétrica, l más apta para contener y circunscribir todo lo demás; y todas la distintas parte del mundo —quiero decir el Sol, la Luna y las es trellas— se observan de forma esférica; y todas las cosas tiende a limitarse a sí mismas en esta forma —como es patente en la gotas de agua y otros líquidos— siempre que tienden a limitars por sí mismos. Así que nadie puede dudar de que la forma esfé rica es la del mundo, *el cuerpo divino*. Semejantemente, la Tierr es esférica, reposando todos sus lados sobre su centro, [aunque su *perfecta* esfericidad no se ve inmediatamente por causa de l gran altura de las montañas, y la gran hondura de los valles.

Y ahora, las *consecuencias* de tal forma:

> Debemos ahora recapacitar que el movimiento de los cuerpos ce lestes es circular. En efecto, para una esfera, el movimiento apro piado es la rotación: por este solo acto, al moverse uniformement en sí misma, *expresa su forma*, —la del *más simple* de los cue pos, en que *no puede distinguirse ni principio ni fin, ni hay* distin ción entre uno y otro.

Esto quiere decir que la causa de los movimientos de rotación d las esferas, se reduce a la forma misma de éstas; o al revés, que la fo ma esférica da de sí, como su movimiento "apropiado", el rotatorio el circular; o, en general, que la pura forma geométrica es el moto sin necesidad de fuerza alguna —como la de la gravitación.

> Se reconocen varios movimientos, porque es imposible que lo cuerpos celestes se muevan de una manera desigual por obra d una sola esfera. En efecto, tal desigualdad sólo podría ocurrir, debido a la *inconstancia de la potencia motriz*... o por efecto d una *modificación del cuerpo* que hace las revoluciones. Más, com el intelecto retrocede con horror ante estas dos suposiciones, pue

sería indigno suponer tal cosa en una creación constituida de la mejor manera, hay que admitir que el movimiento igual de estos cuerpos nos parece desigual, o a causa de que las varias esferas no tienen los mismos polos, o a causa de que la Tierra no es el centro de los círculos en que se mueven.

Copérnico refuta las razones que se habían aducido para creer que la Tierra está inmóvil en el medio del mundo. Pero entre las razones con que las refuta figuran las siguientes:

> Para un cuerpo simple, el movimiento propio es simple (un hecho que se verifica particularmente en el movimiento circular), mientras el cuerpo conserva su individualidad y reposa en su lugar natural. En este lugar, el movimiento no es, por tanto, nunca más que el circular, el movimiento contenido dentro de sí mismo y más parecido al reposo. Por el contrario, el movimiento en línea recta es el (acto) de aquellas cosas que se mueven saliendo de sus lugares propios, forzados a hacerlo o a estar fuera de ellos por alguna otra razón.
>
> Pero nada repugna más a la forma y el orden del mundo que el estar algo fuera de su lugar. Por lo tanto, el movimiento en línea recta es propio sólo de las cosas que no están en orden, se hallan en un estado conforme con su naturaleza —de las cosas que están separadas de sus entidades naturales o han perdido sus esenciales individualidades... El movimiento circular es respecto del rectilíneo como la naturaleza animal entera respecto del miembro enfermo...
>
> El estado de inmovilidad se considera corrientemente más noble y más divino que el de cambio e instabilidad. ¿Para quién es, entonces, el estado de reposo más apropiado, para la Tierra o para el mundo?

En fin: De acuerdo con este axioma de física, "lo infinito no puede atravesarse ni moverse", "los cielos tendrían necesariamente que estar quietos", mientras que "el principal argumento con que mostrar que el mundo es finito es el movimiento que se le supone".

Las razones científicas están, pues, mezcladas, no llegaré a decir que inextricablemente, con otras, tradicionales o contrarias a las tradicionales pero de la misma índole, a saber, estéticas, filosóficas —platónicas o neoplatónicas, como las oriundas de la metafísica de la luz—, en suma, incientíficas para nosotros. Es un caso ejemplarísimo de lo que les dije en la primera lección acerca de la sucesión de las divisiones de la historia en la constitución de ésta: la ciencia moderna nace *entre* la antigua y medieval, de la que va emergiendo sólo paulatinamente en su pureza.

Pero en medio de todo, eran las novedades propuestas por Cc pérnico las bastantes, y lo bastantemente revolucionarias, para qu fuese previsible una recepción de ellas tormentosa, y prudente prc ponerlas con algunas precauciones.

Copérnico mismo se presenta tan consciente de su novedad com de los derechos de la inteligencia, diríamos hoy, a ella. El pasaj inmediatamente anterior a la exposición sumaria del sistema que le antes, dice:

> Encuentro más fácil admitir todas estas aserciones —las suyas nue vas— que sacudir a la razón aceptando el número casi infinito d esferas que están forzados a suponer quienes insisten en que l Tierra es el centro del mundo. Es mejor, a buen seguro, confor marse a la sabiduría de la naturaleza. Justo como teme produci nada superfluo o inútil, suele dotar a una causa de varios efectos Las ideas aquí expuestas son difíciles, casi imposibles, de aceptar son del todo contrarias a las nociones populares. Pero con la ayud de Dios, haremos cada cosa tan clara como el día en lo que sigue al menos para los que no sean ignorantes de las matemáticas (12/8/66.)

El "número casi infinito de esferas" alude al hecho de que el siste ma de Tolomeo había sido objeto de varias modificaciones, y no sól éstas, sino él mismo, habían tenido que suponer, no sólo las grande esferas a que he hecho referencia exclusiva en el curso hasta aquí sino otras subordinadas, y suplementarias, para explicar los movi mientos aparentes de los astros con toda su complejidad, también mayor que aquella con que se ha referido a ellos hasta aquí el curso La "sabiduría de la naturaleza" es una más de las razones filosófica de que hablé antes, pero una sobre la que volveré en otro lugar. L que interesa por el momento son las palabras de la última cita acerc de la relación de las ideas de Copérnico con las nociones populares Mucho más explícitas se encuentran en la ya citada epístola dedica toria al papa, que se inicia así:

> Bien, me figuro, Santísimo Padre, que en cuanto algunos sepan que en estos libros —los seis en que está dividida la obra— qu he escrito sobre las revoluciones de los orbes celestes, atribuyo a l Tierra ciertos movimientos, clamarán que hay que condenarno en el acto, a mí y a mi opinión. Pero las mías no me agradan hasta el punto de no tener en cuenta el juicio ajeno. Y aunque s que los pensamientos del filósofo no están sujetos al juicio de l multitud, porque su misión es buscar la verdad en todo, en la me dida en que Dios lo permite a la razón humana, estimo, sin em bargo, que debe huirse de las opiniones contrarias a la justicia la verdad.

Cuenta luego las dudas en que anduvo sobre si publicar sus ideas o no, hasta que le decidieron a publicarlas las instancias ajenas, singularmente las del cardenal de Capua, del que Copérnico antepuso una carta dirigida a él a su Epístola dedicatoria al papa. Viene después la historia de sus ideas que cité antes, y finaliza la epístola con consideraciones que vuelven sobre las iniciales:

> No dudo de que los matemáticos ingeniosos y sabios estarán de acuerdo conmigo, sólo con que —como lo exige en primer lugar la filosofía— quieran estudiar y examinar —no superficialmente, sino a fondo— lo que aporto en mi obra a la demostración de estas cosas... Si por acaso hubiese quienes, ignorantes de todas las matemáticas, se permitiesen juzgar de estas cosas, y se atreviesen a censurar y atacar mi obra por algún pasaje de la Escritura malignamente desviado de su sentido, no me cuido de ellos para nada, hasta despreciar su juicio como temerario... Los doctos no se extrañarán de que los tales se mofen de nosotros. Las cosas matemáticas se escriben para los matemáticos, a quienes, si no me engaña mi opinión, les parecerán estos trabajos míos contribuir a la gloria de la República Eclesiástica de la que hoy ocupa el principado Tu Santidad.

Pero la más previsora precaución, o la más cauta, previsión, la aportó el pastor luterano Osiander, uno de los dos editores de la obra de Copérnico, que se la había entregado a ellos para la publicación y recibió un ejemplar el mismo día en que murió. Osiander puso al frente de toda la publicación, así pues, delante de la carta del cardenal, y de la epístola de Copérnico, la siguiente manifestación o declaración:

> Al lector, sobre las hipótesis de esta obra: No dudo de que algunos sabios —puesto que ya se ha difundido el rumor acerca de la novedad de las hipótesis de esta obra, que hace a la Tierra móvil y al Sol inmóvil en medio del universo— estén vehementemente ofendidos, y piensen que no deben perturbarse las disciplinas liberales, bien constituidas hace ya mucho. Pero si quisieran examinar exactamente la cuestión, encontrarían que el autor de esta obra no ha acometido nada que merezca represión. Es, en efecto, propio del astrónomo colegir, mediante una observación diligente y hábil, el curso de los movimientos celestes. Después, concebir y articular algunas causas de ellos, o hipótesis (pues que de ninguna manera puede asignarles las verdaderas), supuestas las cuales puedan calcularse exactamente según los principios de la geometría los movimientos así pasados como futuros. Estas dos cosas las ha hecho excelentemente este autor. Pues no es necesario que estas hipótesis sean verdaderas, ni siquiera verosímiles, sino que basta

> que aporten un cálculo conforme con las observaciones... Es harto patente que este arte ignora pura y simplemente las causas de los desiguales movimientos aparentes. Y si concibe y finge algunas, como concibe ciertamente muchas, no las concibe en manera alguna, para persuadir a nadie de que así es, sino sólo para que sirva de base a un cálculo exacto. Y como de un mismo movimiento... se ofrecen a veces varias hipótesis, el astrónomo adoptará de preferencia la que sea más fácil de comprender. El filósofo exigirá además, quizá, la verosimilidad; pero ni una ni otro comprenderá ni enseñará nada de cierto, a no serle objeto de una revelación divina. Dejemos, pues, a estas nuevas hipótesis darse a conocer entre las antiguas, en modo alguno más verosímiles, sobre todo dado que son a la vez admirables y fáciles, y que llevan consigo un enorme tesoro de las observaciones más sabias. Y que nadie, en lo que toca a las hipótesis, espere de la astronomía nada de cierto, puesto que ella misma no quiere aportarnos nada de tal, a fin de que, si adopta por verdaderas cosas articuladas para otro uso, no se aparte de este estudio más tonto (estulto) de lo que se había acercado a él.

Semejante manera de presentar las teorías o los sistemas astronómicos en general pudo ser por lo pronto una manera de evitar el chocar con el copernicano contra las doctrinas recibidas de la filosofía y la ciencia anterior, la letra de la Sagrada Escritura y las creencias fundadas en ella. El choque no se evitó, como sabe todo el que sabe siquiera de la famosa condenación de Galileo por defender el copernicanismo. Sin embargo, siguieron apelando a la misma manera de interpretar las teorías científicas quienes se encontraron en conflicto entre su fe religiosa y la adhesión que les imponían las astronómicas, sobre todo después de la obra de Newton, como, por ejemplo, el filósofo mexicano Gamarra. Por lo demás, la aceptación de las doctrinas de Copérnico y Newton por todos los más o menos "doctos" tardó mucho en llegar (aquí, en México, aún se discutieron entre ellos a principios del siglo XIX).

Pero la interpretación de las teorías científicas como meras hipótesis explicativas de los fenómenos que pudieran no representar la realidad misma de las cosas, respondía a una concepción de la ciencia que es la de la más moderna. Los movimientos que vemos en los cielos seguirían siendo los que vemos, lo mismo si en la realidad girase el Sol alrededor de la Tierra que si en realidad gira la Tierra alrededor del Sol, y lo mismo para los demás movimientos, con sólo un universo mayor o menor de éstos, en todo caso el pequeño de seis entre los sistemas de Tolomeo y Copérnico. En realidad podrían las cosas pasar así, o aún de otras maneras, por ejemplo, como las

pensó el sistema de Tycho-Brahe. Podrían pasar, incluso de una manera muchísimo más complicada que la más complicada de las pensadas por el hombre: pues la idea de la simplcidad de la naturaleza es tan fundamental para la ciencia cuan infundada en la naturaleza misma: ¿qué simplicidad es la de la irregular profusión con que están diseminados por los inmensos espacios celestes las diversas especies de astros?, ¿cuál la de las formas detalladas de la Tierra?, ¿cuál la de las especies vegetales y animales que viven en ésta?, ¿cuál la de la reproducción sexual en vez de la asexuada?, etc. Pero la inteligencia humana, que es finita, no puede comprender la naturaleza sino simplificándola: es ella la que necesita, para comprender los fenómenos naturales, simplificarlos, y de dos maneras: reduciéndolos a leyes generales y uniformes, que prescinden o abstraen de las particularidades o singularidades infinitas e "ininteresantes", y explicándolos por las causas más sencillas posibles para la inteligencia humana misma.

En todo caso, la idea copernicana del mundo celeste distaba aún de ser la nuestra, de la que son partes esenciales por lo menos las dos ideas de la libre flotación de los astros en el "vacío", sin esferas, y de la infinitud del mundo físico, con sus consecuencias: no haber propiamente centro del universo; por ende venir a ser todo él igualmente importante, u homogéneo; y para el hombre, que se veía desplazado, con su Tierra, del centro del mundo, el verse participante igualitario de la infinitud de la naturaleza. Estas otras ideas fueron siendo obra de la ciencia astronómica subsecuente a la de Copérnico, pero mucho más inmediatamente del filósofo italiano Giordano Bruno, que sacó de la concepción copernicana las consecuencias que entrañaba científicas y filosóficas, y se entusiasmó con ellas y con la difusión de ellas, particularmente con la de la infinitud del universo, la de una infinidad de mundos en él, y la de mundos habitados, hasta el extremo de perder por ellas la vida en la hoguera. He dicho que "se entusiasmó", porque su pensamiento y su palabra no se contuvieron dentro de las formas tradicionalmente más propias de la filosofía y de la ciencia, sino que se revistieron de formas literarias renacentistas como el diálogo, y de siempre, como la poesía. Por lo que voy a terminar esta lección con un pasaje de sus diálogos titulados *Del infinito universo y mundo*, elocuentes como su estilo en general, y uno de sus sonetos que da a su entusiasmo por el infinito la expresión de su vuelo por éste.

Para concluir los diálogos, dice uno de los interlocutores al que es portavoz de Bruno:

> Sigue haciéndonos conocer lo que en verdad es el cielo, lo que son

realmente los planetas y todos los astros; cómo son distintos los unos de los otros los mundos infinitos; cómo no es solamente posible, sino absolutamente necesario, un espacio infinito; cómo convenga y corresponda a la infinita causa un tal efecto infinito; cuál es la verdadera sustancia y materia, cuál el acto y la eficiencia de todo; y cómo se forman todas las cosas sensibles con iguales principios e iguales elementos —la idea de la homogeneidad del mundo natural entero, contraria a la antigua y medieval de la heterogeneidad entre el terrestre y el celeste. Lleva al ánimo de todos la convicción de que el universo es infinito. Despedaza las superficies cóncavas y convexas —de las esferas— en que se pretende que han de terminar por dentro y por fuera tantos elementos y tantos cielos. Pone en ridículo las estrellas fijas. Rompe y lanza por el suelo con el ruido y el turbión de vivas razones estas murallas de diamante, consideradas por el vulgo como el primer móvil —el primer cielo movible— y el último convexo —que encierra el resto del mundo todo. —Destrúyase la creencia que sea esta Tierra el único centro verdadero. Aparta la innoble superstición de esta quinta esencia —el quinto elemento de que se habían pensado hechos los cielos, a diferencia de los cuatro elementos de la Tierra—. Incúlcanos la ciencia de la igual composición de este astro y mundo nuestro con la composición de cuantos otros astros y mundos podamos observar. Aliméntese y vuelva a alimentarse y a crecer con sus evoluciones y cambios, cada uno de los infinitos grandes mundos, que alimentan a su vez infinitos mundos más pequeños. Anula los motores extrínsecos junto con los pretendidos confines de estos cielos —si la naturaleza no tiene límites, es infinita, lo abarca todo, no puede haber motores fuera de ella, sino en el seno de ella. —Abre de par en par para nosotros la puerta a través de la cual podamos observar que no existe ninguna diferencia entre este astro y los demás. Demuéstranos la consistencia y existencia de los otros mundos en el éter tal como la consistencia y existencia de éste. Haz evidente que el movimiento de todos proviene y tiene su origen de su espíritu interior, para que con la luz de esta contemplación procedamos con pasos más firmes y seguros en pos del conocimiento de la naturaleza.

Consecuentemente, el heliocentrismo condujo al infinistimo, y éste al panteísmo: la nueva idea del mundo natural no podía dejar de repercutir sobre la idea del mundo sobrenatural y de la relación del natural con él, y sobre la idea del mundo humano y de su relación con los otros dos. Ahora, el soneto —que deploro no poder ofrecerles más que en una traducción en prosa, prosaica, que lo menoscaba:

¿Y quién me da plumas —de alas— y quién me calienta el corazón,

quién no me hace temer fortuna o muerte,
quién las cadenas rompe y aquellas puertas
de que raros se sueltan y salen afuera?
—El Amor, pero como potencia cósmica y divina—
Las edades, los años, los meses, los días y las horas,
hijas y armas del tiempo, y aquella corte
para la que ni hierro ni diamante es durable,
librado me han de su furor.

De aquí que las alas seguras al aire extiendo,
ni temo tope de cristal o vidrio —de las esferas—;
mas hiendo los cielos y al infinito me yergo.

Y mientras de mi globo a los otros subo,
y por el etéreo campo más y más penetro,
lo que otros ven, dejo a la espalda.

Como Dante a la zaga de Beatriz; pero ahora sin límites. Si el hombre pudo sentir el abatimiento de verse despojado de la central monarquía del mundo, pronto se sintió más que compensado por el concebirse participante del infinito, soberbia, fanáticamente. (13/8/66.)

Desplegando las alas a mi gusto,
viendo bajo los pies el aire,
tendiendo al viento las veloces plumas,
desprecio el mundo y hacia el cielo subo.
Ni del hijo de Dédalo el cual término
hace que baje, antes más me elevo.
Que daré muerto en tierra bien lo veo,
pero ¿qué vida igual será a mi muerte?
Del corazón la voz siento en el aire:
¿A do me llevas, temerario? Baja,
qué rara es sin dolor bravura excesiva.
No temas, le respondo, alta caída.
Hiende las nubes y muere contento,
Si el cielo muerte tal te ha destinado.

Lección 10

LA CIENCIA MODERNA. EL MECANICISMC FENOMÉNICO. GALILEO Y NEWTON

AL COMIENZO de la lección anterior, dije que íbamos a ocuparnos con la ciencia moderna en cuatro entre aspectos y momentos. En la misma lección nos ocupamos con el primero: el heliocentrismc copernicano y el subsecuente infinitismo de Bruno. En esta lección vamos a ocuparnos con el aspecto representado en sendos momentos por Galileo y Newton. Más adelante haré aquello en qué consisten más explícito aún de lo que quedará por la exposición que voy a iniciar.

De la obra de Galileo hay, ante todo, que recordar su decisiva aportación a la confirmación, difusión y afianzamiento del copernicanismo, que le costó el proceso y condena a que aludí en la lección anterior. La aportación definitiva la hizo con el gran *Diálogo sobre los Dos Máximos Sistemas del Mundo*, el tolemaico y el copernicano compuesto de 1624 a 1629; pero la más decisiva la había hecho con la publicación, en 1610, de su *Nuncio Sidéreo*, o *Mensajero de los astros*, título simbólico o figurado, en el gusto de la época: con su publicación aportaba al copernicanismo la verificación de experiencia que eran los descubrimientos hechos en el cielo con el telescopio construido a imitación de uno de que había tenido simple noticia, y perfeccionado hasta ver con él los objetos "amplificados cerca de mil veces más y acercado, más de treinta más que vistos con los poderes naturales de la sola vista". Así fue Galileo el primer hombre que vio la Luna como ninguno la había visto aún, y que vio los satélites de Júpiter y una infinidad de estrellas invisibles a simple vista. Pero la aportación de Galileo a la ciencia moderna que representa un nuevo aspecto y momento de ésta, es una de las dos ciencias a las que dedicó su última gran obra, publicada en 1638 bajo el título *Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias tocantes a la mecánica y los movimientos locales*, puesto por el editor y que no le gustó a Galileo —a pesar de estar inspirado en el de alguna obra suya anterior, y conocida por el título más breve, *Diálogos de las nuevas ciencias o de dos nuevas ciencias*, y título más propio por lo que se refiere a la forma, pues ésta es la de un diálogo entre tres interlocutores que se prolonga por cuatro jornadas. Esta forma renacentista, que hoy no nos parece propia de la ciencia exacta

de la naturaleza, no la maneja Galileo con el estilo de Bruno, sino con el propio de una conversación entre hombres de ciencia, o aficionados a ella, que versa efectiva y exclusivamente sobre temas científicos. El diálogo de la primera jornada es el más ondulante y diverso, pues empezando por la primera de las dos nuevas ciencias la llamada hoy de la resistencia de materiales, conduce, atravesando por problemas como el de la propagación de la luz y del sonido y su velocidad, a temas clásicos del vacío y del movimiento, para extenderse sobre el de caída libre de los cuerpos y el de los péndulos, e intercalando consideraciones como sobre la flotación de unos cuerpos en otros, acaba aplicando los descubrimientos hechos acerca del movimiento pendular a la acústica y la música. Pero los diálogos de las otras tres jornadas se ciñen muy estrictamente, el de la segunda a la resistencia de materiales, y los de la tercera y cuarta a la "ciencia muy nueva de un asunto muy antiguo" que es la ciencia galileana del movimiento —como si el diálogo de la primera jornada respondiese a la intención de seducir e incitar al lector, con la variedad de asuntos que le presenta y perspectivas que le muestra, a adentrarse por las exposiciones más rigurosas de las materias que hacen las demás jornadas, sin dejarse desviar por la forma dialogada, antes aprovechándola hábilmente para pasar de unos puntos a otros y, por ejemplo, tomar en cuenta dificultades o reparos posibles. Las dos últimas jornadas consisten, incluso, en la lectura, comentada con el diálogo, de un tratado *Del movimiento*, de un "nuestro Académico", que es, naturalmente, Galileo, de quien es el portavoz uno de los tres interlocutores. Dividido el movimiento en uniforme y acelerado, y subdividido éste en acelerado naturalmente como el del caer libre, el rodar por un plano inclinado y el pendular, y violento, como el de los proyectiles, se ocupan con los dos primeros y con el tercero respectivamente las jornadas tercera y cuarta. Esta segunda de las dos nuevas ciencias, la de los movimientos, es la que representa el nuevo aspecto y momento de la ciencia moderna antes mentada. Pero a los fines de este curso, o para la historia de nuestra idea del mundo, no interesan tanto las leyes de la caída de los cuerpos, del plano inclinado, del movimiento de los péndulos y del de los proyectiles descubiertas y formuladas matemáticamente por Galileo —y para las cuales puedo remitirme al estudio de la Física que es parte de los hechos por todo bachiller—, cuanto aquello en que consiste la ciencia de Galileo, no por los objetos específicos que acabo de nombrar, sino por su método y por lo que puede llamarse el sentido de éste y de sus objetos en general —correlativos del método. Pero para conocer todo esto lo más cabalmente posible según el propio Galileo, es menester acudir a otra obra suya, donde es más explícito

acerca de ello, publicada en 1623, o sea inmediatamente antes de iniciar la composición del *Diálogo sobre los máximos sistemas: El Ensayador, en el cual, con balanza exquisita y justa se pesan las cosas contenidas en la Libra Astronómica y Filosófica de Lotario Sarti*, obra, pues, polémica contra el Padre jesuíta Horacio Grassi que, bajo el seudónimo dicho, había contraatacado con tal *Libra* al ataque de un discípulo de Galileo contra una *Disputación astronómica* SOBRE *los tres cometas del año 1618*, de él mismo, el propio Padre Grassi.

A Galileo no le interesa saber qué sea el movimiento, en el sentido de una definición como la de Aristóteles, retenida por toda la Escolástica: "el acto de una potencia en cuanto potencia", que puede aclararse así: el hacer, del poder ser una estatua un pedazo de mármol, un ser la estatua efectivamente. Galileo, con la generalidad de los filósofos y científicos modernos, desprecia tal filosofía como meramente verbalista. Ni siquiera le interesan las causas físicas de los fenómenos. A Galileo, lo que le interesa es exclusivamente saber *cómo* tiene lugar el movimiento, las particularidades del fenómeno mismo:

> El presente no parece ser el tiempo apropiado para investigar la causa de la aceleración del movimiento natural, acerca de la cual han expresado diversas opiniones distintos filósofos, unos explicándola por la atracción del centro, otros por la repulsión entre las partículas del cuerpo, mientras que otros aún la atribuyen a cierta presión del medio circundante que se cierra detrás del cuerpo que cae y lo empuja de cada una de sus posiciones a la otra. Todas estas fantasías, y otras aún, debieran ser examinadas; pero no vale la pena. Al presente es el propósito de nuestro Autor meramente el de investigar y demostrar algunas de las propiedades del movimiento acelerado (cualquiera que sea la causa de esta aceleración)— ...y si encontramos las propiedades que se demostrarán más tarde realizadas en los cuerpos que caen libremente y acelerados, podremos concluir que la definición adoptada abarca tal movimiento de caída de los cuerpos...

Porque, en efecto, para saber lo que interesa,

> primero que nada parece deseable encontrar y explicar una definición que se ajusta lo mejor posible a los fenómenos naturales. Pues cualquiera puede inventar un tipo arbitrario de movimiento y discutir sus propiedades; así, por ejemplo, algunos han imaginado hélices y concoides descritas por ciertos movimientos que no se encuentran en la naturaleza, y han sentado muy plausiblemente las propiedades que poseen tales curvas en virtud de su definición; pero nosotros hemos decidido considerar los fenómenos de los cuerpos que caen

> con una aceleración tal como ocurre realmente en la naturaleza, y hacer a esta definición del movimiento acelerado presentar los rasgos esenciales de los movimientos acelerados observados. Y esto es lo que, tras repetidos esfuerzos, confiamos en haber logrado, por último, hacer. En esta creencia nos confirma principalmente la consideración de ver que los resultados experimentales concuerdan con, y corresponden exactamente a, las propiedades que hemos demostrado una tras otra. Por último, en la investigación del movimiento naturalmente acelerado, hemos sido llevados como de la mano, por decirlo así, y siguiendo el hábito y la costumbre de la naturaleza misma, en todos sus demás variados procesos, a emplear sólo aquellos medios que son más comunes, simples y fáciles. Pues pienso que nadie creerá que el nadar o volar pueda llevarse a cabo de una manera más simple o más fácil que la empleada instintivamente por los peces y las aves. Cuando, por tanto, observo que una piedra, inicialmente en reposo, cae de una posición elevada y adquiere continuamente nuevos incrementos de velocidad, ¿por qué no creeré que tales aumentos tienen lugar de una manera que es superlativamente simple y más bien obvia para cualquiera? Si ahora examinamos cuidadosamente la materia, no encontramos adición o incremento más simple que el que se repite siempre de la misma manera. Así lo entendemos en seguida si consideramos la íntima relación entre el tiempo y el movimiento; pues justo como la uniformidad del movimiento se define y concibe por los tiempos iguales y los espacios iguales (y así llamamos movimiento uniforme a aquel en que se atraviesan distancias iguales en intervalos de tiempos iguales), podemos, de una manera semejante, durante intervalos de tiempo iguales, concebir adiciones de velocidad que tengan lugar sin complicación; y podemos pintar en nuestra mente un movimiento como acelerado uniforme y continuamente cuando, durante cualesquiera intervalos de tiempo iguales, se le dan incrementos iguales de velocidad.

Es decir, la observación de un fenómeno —como el de la caída libre de los cuerpos— hace observar una cierta propiedad de él: que la caída es cada vez más veloz; esta observación debe hacer idear una modalidad de la propiedad lo más simple posible: la velocidad aumenta igual en tiempos iguales, de esta modalidad pueden deducirse matemáticamente otras; y la idea primaria y las deducidas deben ponerse a verificación experimental: se hacen caer cuerpos y se miden los tiempos y las velocidades, esto es, los espacios o distancias recorridos en los tiempos. Y aquí es donde, para vencer las dificultades de tales mediciones en la veloz caída libre, interviene la ingeniosidad experimental por casos, reemplazándola por la caída por un plano inclinado, cuya inclinación puede graduarse a voluntad, y con ella la velocidad de la caída. Por último,

> el conocimiento de un solo hecho... prepara al espíritu para entender y aseverar otros hechos sin necesidad de recurrir al experimento,

deduciendo de nuevo y generalizando. La afirmación o proposición general y final es la "ley", la formulación matemática de una relación matemática entre propiedades o factores del fenómeno mensurables y medidos, como, por ejemplo, los espacios o distancias y los tiempos del movimiento de caída. La generalización y la ley pueden asimilar entre sí fenómenos que al hombre vulgar le parecen tan heterogéneos como la caída de una altura, el rodar por una pendiente y las oscilaciones de un péndulo.

Este método entraña dos ideas: una, la de que la forma lógica propia de una ciencia constituída cabalmente, es aquella de que dieron el modelo los *Elementos* de Geometría de Euclides —la forma llamada hoy de la "teoría axiomático-deductiva"—, con la corrección, o quizá mejor, adición debida a la diferencia existente entre una ciencia matemática y la ciencia física; que es la diferencia a que da expresión la segunda idea: la de la posibilidad y la conveniencia, sino la necesidad, de una distinción entre lo matemático y lo físico. Los *Elementos* empiezan con sendas series de definiciones, postulados y axiomas, a los que sigue la serie de las proposiciones, teoremas y problemas respectivamente demostrados o resueltos por medio de las definiciones y postulados y teoremas anteriores, de acuerdo con los axiomas. Acabamos de ver que Galileo formula una definición de la que deduce proposiciones —que verifica experimentalmente: esta es la adición que necesita hacer la Física, ciencia directamente de realidades empíricas, a la Matemática, que no es ciencia de tales realidades más que porque la utilizan o aplican las ciencias de éstas. Galileo mismo emplea el término de postulado en un contexto, por ejemplo, como el siguiente, cuyo sentido resultará claro sin necesidad de mayor explicación:

> Tomemos, por el momento, esto como un postulado del que la absoluta verdad quedará establecida cuando encontremos que las inferencias hechas partiendo de él corresponden y concuerdan perfectamente con los experimentos.

En cuanto a la distinción entre lo matemático y lo físico, la formula por ejemplo, así:

> antes de pasar a otro asunto, deseo llamar su atención sobre el hecho de que estas fuerzas, resistencias, impulsos, figuras, etc., pueden considerarse, o en abstracto, disociadas de la materia o en

concreto, asociadas con la materia. De aquí que las propiedades que pertenecen a las figuras, que son meramente geométricas y no materiales, tienen que modificarse cuando rellenamos estas figuras de materia y por ende les damos peso.

Pero ahora hay que reflexionar sobre esta nueva ciencia. Ante todo, sobre su objeto. Es un objeto enormemente *abstracto* —de *lo concreto*, que es el mundo natural y humano tal cual lo vivimos, en su complejidad y heterogeneidad de cosas inanimadas, naturales y artificiales, gigantescas como los astros, minúsculas como los granos de polvo, o, dentro de las dimensiones de lo factible por el hombre, como los mayores monumentos y los menores productos del arte; y de seres vivos, vegetales, animales, humanos, con colores, sonidos y otras cualidades sensibles; e incluso con cualidades que, no por no ser perceptibles por medio de los sentidos, dejan de estar patentemente ahí, de ser también fenómenos, perceptibles, aunque de otra manera, como, digamos, las cualidades morales de las personas. Bien, pues, de esta abigarradamente riquísima concreción, al hombre de la nueva ciencia galileana, no le interesan ni los seres vivos, ni las cualidades morales, ni las sensibles, ni las cosas inanimadas naturales y artificiales en la mayor parte de lo que son o las constituye, o sea, no le interesa casi nada, porque le interesan únicamente, exclusivamente, lo mensurable o métrico, lo matemático o matematizable, lo cuantitativo, de toda la compleja y heterogénea concreción: le interesa exclusivamente, únicamente, la, por decirlo así, delgada película de todo ello, abstractísima, espectralísima, de lo que en ella puede medirse y contarse o calcularse. La caída de un cuerpo puede ser dramática, el rodar de una pendiente, entre cómico y trágico; el pendular de diversos objetos, entretenido: al hombre de la nueva ciencia, en cuanto tal, no le interesan ni el drama, ni la tragicomedia ni el entretenimiento; no le interesa absolutamente nada más que el idear y el verificar que el drama tiene lugar aumentando la velocidad igualmente en tiempos iguales, o que las oscilaciones tienen todas lugar en el mismo tiempo.

Pero tal interés no se queda en sí. Es de experiencia vulgar que el interés llega a tomar lo que interesa por real, aunque no lo sea, sino lo más ilusorio. Así hizo desde bien temprano el interés por lo cuantitativo de la realidad toda. Este interés tomó bien temprano el objeto de él, lo cuantitativo, por lo único real, en el sentido del objetivo, haciendo correlativamente de todo lo cualitativo algo nuevamente subjetivo. De la nueva ciencia galileana es correlativa la doctrina o teoría llamada de "la subjetividad de las cualidades sen-

sibles". Galileo mismo es uno de sus fundadores. En prueba, aquí la tienen ustedes en los términos del propio Galileo:

> Digo que bien siento serme necesario, en cuanto concibo una materia o sustancia corpórea, concebir a la vez que está terminada o perfilada por esta o aquella figura, que en relación a otras es grande o pequeña, que está en este o aquel lugar, que existe en este o aquel tiempo, que se mueve o está quieta, que es contigua o no a otro cuerpo, que es una, pocas o muchas, y no hay manera de imaginarla que sea capaz de separarla de estas condiciones. Pero que deba ser blanca o roja, amarga o dulce, sonora o muda, de agradable o desagradable olor, no siento que me haga fuerza en la mente el deberla comprender acompañada necesariamente de tales condiciones: antes, si los sentidos no se percatasen de ello, quizá el discurso o la imaginación por sí misma no hubiera llegado a ello jamás. Por lo que ando pensando que estos sabores, colores, olores, etc., por la parte del objeto en el que nos parece que residen, no sean más que puros nombres, y que tengan solamente su residencia en el cuerpo sensitivo, tal que, quitado el animal, desaparezcan y se aniquilen todas estas cualidades; pero sin embargo que nosotros, así como les hemos puesto nombres particulares y diferentes de los de los otros accidentes primarios y reales, queremos creer que son aún verdadera y realmente diversas de éstos... Voy moviendo una mano, ora sobre una estatua de mármol, ora sobre un hombre vivo. En cuanto a la acción que viene de la mano, respecto de la mano es la misma sobre uno y otro objeto, que es la de aquellos accidentes primarios, esto es, movimiento y contigüidad... pero el cuerpo animado que recibe tales operaciones, siente diversas afecciones según resulta tocado en diversas partes; y tocado, *v. gr.*, bajo las plantas de los pies, sobre las rodillas o bajo las axilas, siente, además de la común contigüidad, otra afección, a la que hemos puesto un nombre particular llamándola *cosquillas:* la cual afección es toda nuestra, y no, en absoluto, de la mano; y paréceme que erraría grandemente quien quisiera decir que la mano, además del movimiento y la contigüidad, tenía en sí otra facultad, diversa de éstas, esto es, las cosquillas, como si las cosquillas fuesen un accidente que residiese en ella. Un poco de papel o una pluma, ligeramente frotada sobre cualquier parte de nuestro cuerpo, hace, en cuanto a sí, del todo la misma operación, que es moverse y entrar en contigüidad; pero en nosotros, tocando entre los ojos, la nariz, y bajo las narices, excita una titilación casi intolerable, y en otra parte apenas se hace sentir. Ahora, tal titilación es toda nuestra, y no de la pluma, y quitado el cuerpo animado y sensitivo, ya no es más que un puro nombre. Pues, de semejante, y no mayor existencia, creo que pueden ser muchas cualidades que se vienen atribuyendo a los cuerpos naturales, como los sabores, olores, colores y otras... que en los cuerpos externos, para excitar en nosotros

> los sabores, los olores y los sonidos, se requiera más que magnitudes, figuras, multitudes y movimientos lentos o veloces, no lo creo; y estimo que, suprimidas las orejas, las lenguas y las narices, subsisten perfectamente las figuras y los números y los movimientos, pero ya no los olores, ni los sabores, ni los sonidos, los cuales fuera del animal viviente no creo que sean más que nombres.

En suma, por un lado, lo real reducido a lo cuantitativo, que es exclusivo de lo material; por el otro lado, lo cualitativo hecho meramente subjetivo: correlativos materialismo e idealismo, por mucho que esta correlación sorprenda, entrañados por la ciencia moderna y desentrañados de ella por la filosofía moderna, como veremos, para entre una y otra componer una idea del mundo entrañante, a su vez, de todo lo que también veremos.

La ciencia moderna, desde sus comienzos mismos, ha requerido del hombre las cosas más antinaturales del mundo: que no crea a sus sentidos, que le dicen que el Sol sale y se pone sobre la Tierra inmóvil, y que las cosas tienen colores y emiten sonidos objetivamente reales; sino que crea lo que le dice ella, la ciencia: que es la Tierra la que se mueve alrededor del Sol, quieto; y que los colores y sonidos de las cosas no existen más que en su conciencia... ¿Cuál puede ser la razón radical de semejantes exigencias? Los científicos mismos, Galileo desde luego, creen que el afán de conocer por conocer, desinteresadamente —de cualquier otra cosa, o aquella actitud del espíritu a que los griegos pusieron el nombre de "teoría", que los latinos tradujeron por "contemplación". Pero reparemos en cuáles son las nuevas ciencias de Galileo: la de la resistencia de materiales —que hace posible la economía de éstos en las construcciones; la de los proyectiles —que hace posible lanzarlos de la manera más eficaz posible, esto es, más mortífera. Galileo mismo pone en las portadas de sus obras sus títulos, de matemático e ingeniero del Gran Duque de Toscana. Podemos conceder que a Galileo no le animase más interés que el de conocer los secretos de la naturaleza —aunque solos unos secretos de índole tan peculiar como venimos viendo; pero *sus* ciencias mismas ¿podemos estimarlas desinteresadas de la economía y de la guerra?, ¿y al Gran Duque, sin cuyo patrocinio quizá no hubiera podido Galileo satisfacer su desinteresado interés de conocer los secretos del construir con el menor gasto posible y de destruir con el mayor desgaste posible? ... En las raíces mismas de la ciencia moderna, por debajo del materialismo y el idealismo, atisbamos, como raíz de estos también, la técnica y la economía, y al hombre de ellas, al hombre del ahorro y del poder.

Y atisbamos la raíz, del principio de la simplicidad de la natura-

leza, tan fundamental de la ciencia moderna, al caer en la cuenta ahora de que es un principio económico, de ahorrarle, no nada a la Naturaleza, cuya profusión parece hacer patente que no lo necesita mucho, sino al hombre mismo, esfuerzos mentales —y quizá otros... En todo caso, Galileo no es precisamente inconsciente del alcance de una investigación como la de la resistencia de los materiales y del principio de la simplicidad:

> Entiendo perfectamente y me percato de que, siendo el prisma AB cada vez más robusto y resistente a la presión en las partes que se alejan más y más del medio, en las vigas grandísimas y pesadas se podría quitar no pequeña parte hacia el extremo, con notable aligeración del peso, que en los maderámenes de las grandes estancias sería de no pequeña utilidad y ahorro... Cortando el prisma según la línea parabólica, se le quita una tercera parte. Por donde se ve cómo con disminución del peso de más del treinta y tres por ciento se pueden hacer los entablados sin disminuir en absoluto su fortaleza; lo que en los navíos grandes... puede ser de no poca utilidad... En cuanto a la perturbación procedente del impedimento del medio... es..., por su variedad tan múltiple, incapaz de poderse comprender bajo reglas fijas y de que se dé de ella ciencia... De los cuales accidentes de la gravedad, velocidad y también de figura, como variables de un modo infinito, no puede darse ciencia firme, y por ende, para poder tratar científicamente tal materia, es menester abstraer de ellos, y encontradas y demostradas las conclusiones abstraídas de los impedimentos, servirse de ellas, en la práctica, con las limitaciones que la experiencia vaya enseñándonos.

La *simplicidad* no es, pues, de la Naturaleza; la *simplificación* es indispensable a la limitación humana. Pero por el momento tenemos que contentarnos con tales atisbos —y pasar a Newton. (14/8/66.)

Sus *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural* no son sólo su obra maestra, sino la obra fundamental de la ciencia exacta de la naturaleza hasta la teoría de la relatividad, y el modelo por excelencia de dicha ciencia: así lo tomó Kant para el planteamiento y resolución del problema de cómo es posible tal ciencia, en la *Crítica de la Razón Pura*. No debe engañar la segunda parte del título, *Filosofía Natural*: el nombre de "Filosofía" siguieron dándolo, no sólo los filósofos, sino también los científicos, a aquellas de sus producciones que desde antes o después pasaron a ser consideradas como específicamente científicas, a diferencia de las más propiamente filosóficas. Es un caso más de la persistencia de lo anterior en lo posterior y la iniciación de ésto en aquéllo constitutivas de la historia.

La obra antepone una serie de definiciones y otra de axiomas a

los libros de los que los dos primeros, titulados igualmente "Del movimiento de los Cuerpos", y el tercero, titulado "Filosofía Natural", corresponden a las dos partes del título, pues los dos primeros exponen los principios matemáticos aplicados en el tercero. Esta composición responde a las mismas dos ideas que encontramos entrañadas por la ciencia de Galileo, la idea de la teoría axiomático-deductiva y la de la distinción entre lo matemático y lo físico. A la primera no se refiere Newton más que abusivamente sin duda por ser demasiado recibida para necesitar justificar el seguirla dando a la obra la susodicha forma lógica; pero la segunda sí la enuncia, en términos como los de un escolio del Libro I y la introducción al tercero:

> En la Matemática debemos investigar las cantidades de las fuerzas con las proporciones consiguientes a las condiciones supuestas; luego, cuando entramos en la Física, comparamos esas proporciones con los fenómenos de la Naturaleza, de suerte que podamos saber qué condiciones de las fuerzas responden a las distintas clases de cuerpos... Y hecha esta preparación, argüimos con más seguridad acerca de las especies, causas y proporciones de las fuerzas físicas... En los libros anteriores he sentado los principios de la Filosofía, principios no filosóficos, sino matemáticos, a saber, tales que podamos edificar sobre ellos nuestros razonamientos en las indagaciones filosóficas. Estos principios son las leyes y condiciones de ciertos movimientos y poderes de fuerzas que tienen principalmente relación con la Filosofía... Queda, que, partiendo de los mismos principios, demuestre ahora la estructura del Sistema del Mundo. Acerca de este asunto... decidí poner la sustancia de este libro en forma de proposiciones [a la manera matemática]...

En estas últimas palabras habrán reconocido una alusión a la forma de la teoría axiomático-deductiva. Esta forma resalta mucho más en la obra de Newton que en la de Galileo, por dos razones: lo sistemático de la obra, a diferencia de la forma dialogística; y lo universal del asunto, que engloba los de Galileo, unificando todos los que abarca muchísimo más fuertemente. Pero por lo mismo encubre también mucho más que la obra de Galileo la marcha efectiva de la ciencia para constituirse en la forma lógica debida y final: Galileo nos presenta esta marcha misma; su diálogos son como unas actas de las idas y venidas de la investigación misma; Newton nos presenta solamente el grandioso edificio, estático ya, de los resultados obtenidos; pero no porque no sea sabedor de la marcha de la construcción, como basta a testimoniar esta cita del pasaje final de la obra, el "Escolio general" a toda ella:

> Hasta aquí no he sido capaz de descubrir la causa de las propie-

> dades de la gravedad partiendo de los fenómenos y yo no arbitr hipótesis; pues cuanto no se deduce de los fenómenos debe lla marse hipótesis; e hipótesis, sean metafísicas o físicas, sean de cua lidades ocultas —como las de la Física aristotélico-escolástica—, mecánicas —como las de la Física que se había iniciado pujante mente con los tiempos modernos—, no tienen puesto alguno e la filosofía experimental —un adjetivo con el que se empezó diferenciar la ciencia de la Filosofía, y profesión de fe fenomen cista sobre la que tengo que volver, sobre todo en la lección próx ma. En esta filosofía, se infieren de los fenómenos proposicione particulares, y después se hacen generales por inducción. Así e como se descubrieron la impenetrabilidad, la movilidad, y la fuerz impulsiva de los cuerpos, y las leyes del movimiento, y de la gra vitación. Y para nosotros es bastante que exista realmente la grave dad, y actúe de acuerdo con las leyes que hemos expuesto, y sirv abundantemente para dar cuenta de todos los movimientos de lo cuerpos celestes y de nuestro mar.

Lo que esto quiere decir realmente es que el orden de exposición e la obra es el inverso del orden de descubrimiento antes de la obra: l que ilustrará una sumaria y somera ojeada al contenido de ésta.

Las definiciones son las de la "cantidad de materia", "cantida de movimiento", "fuerza de inercia", "fuerza impresa" y "fuerz centrípeta" y sus especies, "absoluta", "acelerativa" y "motriz", sea, de los términos o conceptos capitales que van a figurar en la proposiciones de la obra, y en general a emplearse a lo largo de ésta Un gran escolio expone la distinción entre tiempo, espacio y movi miento absolutos y relativos, o sea, la concepción newtoniana de lo ingredientes o supuestos más esenciales o fundamentales de los fe nómenos mismos que son objeto de las definiciones anteriores y d la obra en conjunto. Vienen luego los tres axiomas o leyes del movi miento de la inercia, de la proporción entre la alteración del mo vimiento, y la fuerza motriz y dirección de la alteración, y de l reacción igual a toda acción. Los dos primeros libros, después d una primera sección del primero dedicada al método matemátic con cuya ayuda se demuestran las proposiciones del resto de ambo libros, método que implica el cálculo infinitesimal inventado po Newton y cuya sustancia es la posibilidad de usar rectas y figura rectilíneas por curvas y figuras con o de curvas, desarrollan la seri de los teoremas y problemas acerca de aquellos movimientos de lo cuerpos *en abstracto* que Newton concibe como obra de fuerzas cen trípetas o atractivas, desde las revoluciones de los planetas alrededo del Sol y de los satélites alrededor de los planetas, conforme a la leyes de Kepler, pasando por las de caída de los cuerpos, hasta las d

los proyectiles y péndulos. El tercer libro empieza con las "reglas del razonamiento en Filosofía": la de la simplicidad, de la que ya sabemos; las dos que pueden llamarse de la generalización de las causas y de las cualidades, respectivamente; y la de la inducción, verificación o falsificación; esto es, el concepto opuesto al de verificación. Les daré los enunciados de estas leyes célebres —no son, naturalmente, lo único célebre de la obra, celebérrima—, sin las explicaciones que las siguen:

> No debemos admitir más causas de las cosas naturales que las que sean verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias... Por lo tanto, a los mismos efectos naturales debemos, en lo posible, asignarles las mismas causas... Las cualidades de los cuerpos que no admiten ni intensión —hoy diríamos quizá intensificación— ni remisión —hoy diríamos disminución— de grados, y que se encuentran pertenecer a todos los cuerpos dentro del alcance de nuestros experimentos —hoy diríamos de nuestra experiencia—, deben estimarse las cualidades universales de todos los cuerpos, cualesquiera que sean... En la filosofía experimental debemos considerar las proposiciones colegidas por inducción general partiendo de los fenómenos como rigurosa o muy aproximadamente verdaderas, no obstante cualesquiera hipótesis contrarias que se imaginen, hasta el momento en que ocurran otros fenómenos por obra de los cuales puedan o hacerse más rigurosas o sujetas a excepciones.

A continuación vienen los "Fenómenos o Apariencias" mismos de los movimientos de los planetas "circunjoviales" y "circunsaturnales", es decir, de los satélites de Júpiter y de Saturno, de los cinco planetas "primarios" y de la Luna; y enseguida el meollo de la obra entera: las proposiciones enderezadas a demostrar que las fuerzas a que se deben tales fenómenos son precisa y únicamente la misma fuerza de la gravedad descubierta en los fenómenos terrestres de la caída y afines, que así resulta generalizada al universo y permite y promueve la formulación de la ley de la gravitación universal. Este meollo de la obra se encuentra aún concentrado en pasajes tan breves, pero tan densos, como los que les voy a leer, que ilustran a la vez la forma en que las reglas del razonamiento en Filosofía regulan realmente el discurso newtoniano:

> la fuerza por la cual es la Luna retenida en su órbita resulta, en la superficie misma de la Tierra, igual a la fuerza de la gravedad que observamos aquí en los cuerpos pesados. Y por tanto (en razón de las reglas 1ª y 2ª) la fuerza por la cual es la Luna retenida en su órbita y esa misma fuerza que llamamos comúnmente gravedad... La causa de esa fuerza centrípeta que retiene a la Luna en su

> órbita, se extenderá a todos las planetas, por las reglas 1ª, 2ª 4ª... La naturaleza de la gravedad hacia los planetas es la mism que hacia la Tierra. Si se supone que los satélites de Júpiter cae sobre Júpiter desde alturas iguales, descubrirían espacios iguale en tiempos iguales, de igual manera que hacen los cuerpos pes dos en nuestra Tierra. Y por el mismo argumento, si se supon que los planetas circunsolares caen a iguales distancias del Sol, e su descenso hacia éste describirían espacios iguales en tiempc iguales.

Y por las mismas reglas deben ser las mismas las conclusiones. "Hay pues", dice la Proposición y Teorema 7, "un poder de gravedad anej a todos los cuerpos, proporcional a las distintas cantidades de ma teria que contienen"; y la Proposición y Teorema siguiente precisa

> En dos esferas que gravitan mutuamente una hacia otra, si la ma teria que las llena equidistantemente de los centros es similar, e peso de una esfera hacia la otra será recíprocamente como el cua drado de la distancia entre sus centros.

Siguen otras Proposiciones hasta aquellas que explican la forma es feroidal de los planetas y las mareas. Y se cierra la obra con el "Esco lio general" que ya menté, pero del que debo decir aún lo siguiente Que tiene una primera parte teleológico-teológica, creacionista:

> Aunque estos cuerpos pueden... perseverar en sus órbitas por la meras leyes de la gravedad, de ninguna manera pueden haber der vado inicialmente de estas leyes, la posición regular de las órbita mismas... No es concebible que meras causas mecánicas pudiera dar nacimiento a tantos movimientos regulares, puesto que los co metas salen por todas las partes de los cielos en órbitas sumament excéntricas... Este bellísimo sistema del Sol, los planetas y lo cometas pudo sólo proceder del consejo y dominio de un Sér inte ligente y poderoso. Y si las estrellas fijas son los centros de otro sistemas parecidos, estando formados por el mismo sabio consejo tienen que estar todos sujetos al dominio de Uno... para que e sistema de las estrellas fijas no cayesen, por su gravedad, mutua mente sobre otras, colocó tales sistemas a inmensas distancias uno de otros.

Sigue una parte metodológica de donde extraje la cita que hice an tes, y finaliza con una parte en que Newton insinúa ideas que s reserva por el momento, acerca de un Espíritu que penetra todos lo cuerpos macroscópicos, por el cual se atraen mutuamente las partícu las de los cuerpos y tienen cohesión entre sí, al que se deberían l electricidad, la luz, las sensaciones y hasta el movimiento volunta

rio, y que, por todo, deja en la duda de si interpretar la concepción de él como espiritualismo o materialismo.

Será ahora fácil confirmar que el orden de exposición de la obra es el inverso del de descubrimiento de su contenido: de los fenómenos del tercer libro se *abstrajeron* las proposiciones de los primeros libros, y de unos y otras hasta los conceptos objeto de las definiciones (iniciales) del escolio sobre el espacio, tiempo y movimientos de los que luego se presentaron como *deducidos*, primero las proposiciones de los primeros libros, y después, si no los fenómenos mismos, las formulaciones matemáticas de ellos y la explicación por la misma universal fuerza.

Ahora bien, lo que interesa a la Historia de la idea moderna del mundo es la esencia de los resultados presentados en la obra de Newton, o de esta obra, y los supuestos esenciales, a su vez, de tal esencia.

Respecto de ésta, habrá quedado patente en lo anterior, particularmente en lo que llamé el meollo de la obra: la soberana generalización que unificó, y hasta identificó, los movimientos terrestres estudiados por Galileo y los celestes formulados por Copérnico y Kepler o en una sola ley y hasta en un solo concepto, el de gravitación universal. Los actuales satélites artificiales permiten al profano comprender mejor tal generalización e identificación: los cuerpos que ruedan por una pendiente caen, pero justo impedidos por la pendiente de caer verticalmente como los que caen libres; los péndulos caen hasta la vertical, pero rebasan, como una esfera que desciende por un plano inclinado continuado por otro de inclinación inversa, asciende por éste; los proyectiles acaban por caer, porque no les impulsa una fuerza suficiente para convertirlos en satélites —como los actuales artificiales; los satélites naturales y los planetas son como proyectiles lanzados con fuerza suficiente para que no acaben cayendo respectivamente, sobre los planetas y el Sol en plazos de tiempo inmensos —para nosotros.

Tal generalización y unificación tiene un significado: el de acabar de instaurar la concepción mecánica de los fenómenos naturales dominantes de todos los demás, y por tanto de todos los fenómenos naturales, lo que puede llamarse un *mecanicismo fenoménico*. Meramente fenoménico, o un fenomeni(ci)smo, porque al renunciar Newton a arbitrar hipótesis acerca de las *causas* de los fenómenos, parece renunciar a causas que no sean fenómenos ellas mismas, o que estarían más allá de los fenómenos; causas, pues, metafenoménicas, por no llamarlas metafísicas, como las que encontramos en el cuarto y último aspecto y momento de la moderna ciencia exacta de la naturaleza física, que será objeto de la lección siguiente. Sin embargo, el fenomenicismo de Newton no es absolutamente riguro-

so —todavía: su "fuerza" de gravitación, por "obra" de la cual l cuerpos se "atraen" son aún conceptos antropomórficos que no limitan a describir los fenómenos mismos, puros y estrictos, cor se llegará a concebir la descripción de ellos, e incluso una descripci puramente matemática de ellos, en días más cercanos al de hoy.

En todo caso, la concepción newtoniana tiene por supuestos ta conceptos últimos o radicales, como prueba el hecho de que sean l definidos en las definiciones iniciales, y los conceptos, implicad por ellos, de espacio, tiempo y movimientos absolutos y rela vos. (15/1/66.)

Estos últimos conceptos han sido tan importantes en la ciencia la filosofía y la idea modernas del mundo, que deben conocerse en tenor literal de las definiciones newtonianas:

> El tiempo absoluto, verdadero y matemático, fluye, de suyo por su propia naturaleza, igualmente, sin respecto a nada exter y por otro nombre se llama duración: el tiempo relativo, aparente común es una medida sensible y externa (sea rigurosa o aproxin da) de la duración por medio del movimiento, que se usa comú mente en vez del verdadero tiempo; tal como una hora, un día, u mes, un año.
>
> El espacio absoluto, en su naturaleza propia, sin respecto a na externo, permanece siempre igual e inmóvil. El espacio relativo una dimensión o medida movible de los espacios absolutos; q determinan nuestros sentidos por su posición relativamente a l cuerpos y que se toma vulgarmente por el espacio inmóvil; tal la dimensión de un espacio subterráneo, aéreo o celeste detern nado por su posición con respecto a la Tierra. El espacio absolu y el relativo son el mismo en figura y magnitud; pero no result siempre numéricamente el mismo. Pues si la Tierra, por ejempl se mueve, un espacio de nuestro aire, que relativamente y por r pecto a la Tierra sigue siendo el mismo, será en cierto momen una parte del espacio absoluto dentro del cual pasa el aire; en ot momento será otra parte del mismo espacio absoluto, y así, ente dido absolutamente, será perpetuamente mudable...
>
> El lugar es una parte del espacio ocupada por un cuerpo, y e de acuerdo con el espacio, o absoluto, o relativo...
>
> El movimiento absoluto es la traslación de un cuerpo de un l gar absoluto a otro; y el movimiento relativo, la traslación de u lugar relativo a otro.

Newton se da cuenta de una dificultad de que no parece habé sela dado Copérnico, pero la resuelve —de un modo de que quiz no hubiera podido resolverla, aunque se hubiera dado cuenta de ell

Copérnico, por su manera de concebir los movimientos celestes, como astrónomo más matemático que físico, o de una manera tan óptica, por decirlo así, que no toma en consideración fuerzas como hace Newton en el siguiente pasaje:

> Es... materia de gran dificultad descubrir, y distinguir eficazmente, los verdaderos movimientos de los cuerpos particulares de los aparentes; porque las partes del espacio inmóvil en que se llevan a cabo los verdaderos movimientos no caen, en manera alguna, bajo la observación de nuestros sentidos. Pero la cosa no es enteramente desesperada; pues tenemos algunos argumentos para guiarnos, en parte por los movimientos aparentes que son [las] diferencias de los verdaderos movimientos; en parte, por las fuerzas que son [las] causas y [los] efectos de estos últimos movimientos. Por ejemplo, si dos globos, mantenidos a una distancia dada uno de otro por medio de una cuerda que los conecte, girasen alrededor de su común centro de gravedad, podríamos, por la tensión de la cuerda, descubrir el esfuerzo de los globos para alejarse del eje de su movimiento, y por aquí podríamos calcular la cantidad de sus movimientos circulares... Pero... si se colocasen en el espacio algunos cuerpos remotos que mantuviesen siempre una posición dada uno respecto de otro, como hacen las estrellas fijas en nuestras regiones, no podríamos... determinar por la traslación relativa de los globos entre estos cuerpos, si el movimiento pertenecía a los globos o a los cuerpos. Pero si observásemos la cuerda, y encontrásemos que su tensión era exactamente la misma tensión requerida por los movimientos de los globos, podríamos concluir que el movimiento era de los globos y los cuerpos estaban en reposo; y entonces sí podríamos, en fin, por la traslación de los globos entre los cuerpos, determinar sus movimientos.

Recuerden ustedes en que cuando dudamos, si el que ha empezado a moverse es nuestro vehículo o el que está al lado, es la sacudida que nos da el nuestro o la falta de ella, lo que nos saca de duda.

El espacio y el tiempo absoluto de Newton son de una problematicidad que salta a la vista de la reflexión más elemental sobre ellos: ¿qué puede ser realmente, por caso, este espacio absoluto, en que están y se mueven absolutamente todos los cuerpos, y que por tanto no es ningún cuerpo más, ni nada de los cuerpos mismos, sino algo en que están y se mueven, como en un recipiente o continente, que, al ser infinito, como no podría menos de ser, no tendría paredes o lados dentro de los cuales recibir o contener los cuerpos?; pero un ente que no es ningún cuerpo, ni nada de ningún cuerpo ¿podría ser material?; y si no fuese material, ¿cómo podrían estar y moverse *en* él los cuerpos materiales?

No es de extrañar, pues, que la filosofía bregase con tales ideas hasta hacerse del espacio y el tiempo una concepción tan diferente de la newtoniana como la kantiana. Pero ni la problematicidad de las ideas de Newton, ni las concepciones distintas de ellas, ni siquiera la rectificación científica de ellas que ha hecho la teoría de la relatividad, menoscaban su importancia histórica, antes más bien la corroboran.

Para terminar, haré dos indicaciones.

La teleología, el creacionismo y aquel Espíritu del final de la obra de Newton no son supuestos o fundamentos de la idea newtoniana del mundo, porque ésta no los requiere con necesidad alguna, antes son una superposición extrínseca, tan debida a la religiosidad de Newton como contraria a la esencia radical de la ciencia moderna, que acabarán de poner de manifiesto palmario las lecciones subsiguientes.

La idea newtoniana del mundo debía ser objeto de otra rectificación y complemento: el de la formación, génesis o historia meramente mecánica del sistema solar, muy a diferencia de las afirmaciones que me oyeron leerles; pero tal rectificación y complemento pertenece a un orden de cosas que aún no tiene aquí su lugar. (17/8/66.)

Lección 11

LA CIENCIA MODERNA. EL MECANICISMO METAFENOMÉNICO. HUYGENS Y DALTON

Un último momento y aspecto de la ciencia moderna, bastante diverso de los representados por Copérnico, Galileo y Newton, es el que representan como ningunos otros hombres de la ciencia moderna el holandés Huygens, con su conciso *Tratado de la Luz* escrito en francés y publicado en 1690, y el inglés Dalton, con su *Nuevo Sistema de Filosofía Química* —en cuyo título reconocerán ustedes la persistencia del llamar "Filosofía" a la ciencia— por lo contrario extenso —tres (gruesos) volúmenes de los que el primero publicado en 1808, es el que contiene lo interesante para acabar la caracterización de la ciencia moderna, a los fines de historiar su aportación a la idea del mundo.

En el *Tratado de la Luz* propuso Huygens, que la pensó primero que nadie, la teoría ondulatoria de la luz, que acabó triunfando de la teoría corpuscular (de Newton), hasta que ésta fue rehabilitada por la Física más reciente, que sin embargo no desechó la ondulatoria. Ya en Newton habían coexistido ambas.

Se trata una vez más de salvar fenómenos, pero esta vez los de la luz, particularmente su manera de propagarse en todas direcciones a partir de los cuerpos que la emiten, y con una velocidad que se había medido con cierta aproximación utilizando los eclipses de los satélites de Júpiter, vistos por Galileo antes que por nadie.

¿Cómo los salva Huygens? Imaginándolos y concibiéndolos como efectos de causas similares a otros fenómenos, porque no pueden serlo a unos terceros.

Así, la propagación de la luz no puede ser efecto de una causa análoga a una flecha o una bala proyectada a través del aire:

> Cuando se considera la extrema velocidad con que se esparce la luz por todos lados, y cómo, cuando viene de distintas regiones, incluso de regiones directamente opuestas, los rayos se atraviesan mutuamente sin impedimento, bien se comprende que cuando vemos un objeto luminoso, no puede deberse a ningún trasporte de materia desde el objeto hasta nosotros, a la manera de que atraviesa el aire una bala o una flecha; pues a buen seguro que esto sería demasiado contrario a las susodichas dos propiedades de la luz,

> especialmente a la segunda. Es, pues, de alguna otra manera com se esparce la luz...

Ahora bien, hay un fenómeno de propagación similar, en lo esen cial al de propagación de la luz: el de propagación del sonido; por l manera de propagarse éste podrá, pues, imaginarse y concebirse la prc pagación de la luz.

> Lo que puede conducirnos a comprender aquí es el conocimient que tenemos de la manera de esparcirse el sonido en el aire. Sabe mos que por medio del aire, que es un cuerpo invisible e impal pable, el sonido se esparce alrededor del sitio donde se produce mediante un movimiento que va pasando sucesivamente de u lugar a otros; y que la propagación de este movimiento, teniend lugar con igual rapidez por todos lados, debe formar superficie esféricas cada vez mayores y que dan en nuestros oídos. Ahor bien, no cabe duda alguna de que la luz también viene del cuerp luminoso a nuestros ojos por algún movimiento impreso en la ma teria que hay entre uno y otros; puesto que, como ya hemos visto no puede ser ello por el trasporte de un cuerpo que pase del cuerp a los ojos. Si, además, la luz emplea tiempo para pasar de un lu gar a otro... se sigue que este movimiento, impreso en la materi intermedia, es sucesivo; y por consiguiente se propaga, como hac el sonido, en superficies esféricas y ondas.

Porque hay otro fenómeno, tan corriente, por el que imaginar y con cebir los de la propagación, primero del sonido, y después de la luz

> Las llamo ondas por su semejanza con las que se ven formarse e el agua, cuando se arroja en ella una piedra, y presentan una pro pagación sucesiva en círculos, aunque éstos surgen de otra causa, y existen sólo en la superficie plana.

Pero la asimilación de la propagación de la luz a la del sonido y a la de las ondas en el agua, plantea inmediatamente un problema: la ondas en el agua son de *ésta*, de esta materia; las ondas sonoras son *del aire*, que es también una materia, por invisible e impalpable qu la diga Huygens; ondas sin una materia que ondule son inimagina bles, inconcebibles: ¿cuál será, entonces, la materia de que serán ondas las luminosas?

Desde luego, no puede ser el aire. A éste lo excluyen el experi mentar con la máquina neumática inventada hacía poco por Boyle y el experimento de Torriccelli: el vacío de aire producido por la acción de la máquina, o por la inversión del tubo de cristal llen de mercurio, es trasparente, trasmite la luz, o ésta se propaga a

través de él; luego el aire no puede ser el vehículo de propagación de la luz, la materia de las ondas luminosas.

La cosa es más grave, porque la velocidad de la luz es tal, que la materia capaz de propagarla a tal velocidad por medio de ondas, necesita tener una elasticidad máxima. Una vez más recurre Huygens a otros fenómenos vulgares de trasmisión de movimiento:

> Cuando se toman esferas del mismo tamaño, hechas de una sustancia muy dura, y se las coloca en línea recta, tal que se toquen una a otra, se encuentra, al hacer chocar una esfera similar contra la primera de las colocadas así, que el movimiento pasa como en un instante a la última de ellas, que se separa de la fila, sin que se sea capaz de percibir que se hayan movido las otras. E incluso la usada para el choque se queda inmóvil con ellas. Por lo que se ve que el movimiento pasa con una extrema velocidad, que es tanto mayor, cuanto mayor la dureza de la sustancia de las esferas. Pero es, con todo, cierto, que esta propagación del movimiento no es instantánea, sino sucesiva, y que por tanto lleva tiempo. Pues si el movimiento... no pasara sucesivamente a través de todas las esferas, adquirirían todas el movimiento al mismo tiempo, y por ende avanzarían todas juntamente; lo que no pasa. Pues la última deja la fila y adquiere la velocidad de la impulsada. Además, hay experimentos que demuestran que todos los cuerpos que contamos como de la clase más dura, tales como el acero, el cristal, y el ágata, actúan como resortes y se pliegan de alguna manera, no sólo cuando están extendidos como varas, sino también cuando tienen la forma de esferas u otras. Es decir, que entran un poco en sí mismos en el lugar donde son golpeados, e inmediatamente recobran su forma anterior. Pues yo he encontrado que, golpeando con una bola de cristal o de ágata contra una pieza ancha y bastante espesa de la misma sustancia que tenía una superficie plana, ligeramente empañada con el aliento o manchado de alguna otra manera, quedaban marcas redondas, de tamaño mayor o menor, según había sido débil o fuerte el golpe. Esto hace evidente que tales sustancias ceden donde chocan y vuelven atrás: y para esto se requiere forzosamente tiempo.

¿Cuál es la conclusión que de todo ello saca Huygens? La de imaginar y concebir como vehículo de la propagación de la luz, o como materia de las ondas luminosas, una materia capaz de ondular y propagar la luz con la velocidad de ésta, que no puede menos de ser una materia distinta de todas las que son fenómenos:

> Si se examina cuál puede ser esta materia en que se propaga el movimiento que viene del cuerpo luminoso, lo que llamo "materia etérea", no hay nada que nos impida estimar las partículas del éter

> de una sustancia cerquísimamente aproximada a la dureza perfecta y poseedora de una elasticidad tan rápida como gustemos.

Y así es como entraron en la Física, si no, en absoluto, el éter, nombre dado a la materia de los cielos en la Filosofía antigua, sí el éter de la Física moderna y sus ondas.

Ahora bien, ¿qué es lo hecho por Huygens? Para salvar ciertos fenómenos, imaginar y concebir la semejanza de otros fenómenos, un ente y un movimiento de él que ya no son fenómenos —ni quizá puedan llegar a serlo. Y reparemos en la índole de los fenómenos a semejanza de los cuales se imagina y concibe el ente y el movimiento de él no fenómenos, y la índole de estos mismos: los fenómenos son todos de movimientos mecánicos de materias: ondas del agua, ondas del aire, bolas de cuerpos duros sometidas a choque...; pues, lo mismo son el ente y el movimiento imaginados y concebidos: una materia simplemente más dura y elástica que las más duras que son fenómenos, y unas ondas de ella más veloces que las más veloces que son fenómenos. Es, pues, una concepción muy diferente de las de Copérnico, Galileo y Newton. Copérnico supone que los movimientos de los cuerpos celestes no son los aparentes, pero los cuerpos celestes a los que supone otros movimientos son los mismos cuerpos que son fenómenos. Galileo no se interesa, precisamente, más que por los fenómenos del movimiento de los cuerpos que son fenómenos: cuerpos que caen, péndulos, proyectiles. Y al menos en su sistema del mundo Newton renuncia expresamente a arbitrar hipótesis que rebasan los fenómenos como la teoría ondulatoria de la luz: todo lo que hace se reduce a formular leyes de los fenómenos mismos, y si, para formularlas, se sirve de conceptos como los de fuerza y atracción, que parecen rebasar los fenómenos, en el fondo no los rebasan, porque se trata de expresiones mal elegidas, cuyo sentido en el contexto del sistema es exclusivamente descriptivo o formulador de los fenómenos o de las leyes de ellos, no el que tenían en el pasado de donde las tomó Newton y en el que era hasta mítico, como el de la atracción o simpatía o ente, de las cosas inanimadas. Por todo ello, si pudo caracterizarse la concepción newtoniana como un *mecanicismo fenoménico*, por comparación y contraste debe caracterizarse una como la de Huygens, de *mecanicismo metafenoménico*. Pero también, primordialmente, de mecanicismo; de un mecanicismo tan consciente como documenta esta cláusula del *Tratado de la Luz:*

> ...en la verdadera filosofía —una vez más nombrada en lugar de la ciencia— ...se conciben las causas de todos los efectos na-

> turales en términos de movimientos mecánicos. Es lo que, en mi opinión, debemos necesariamente hacer, o renunciar a todas las esperanzas de comprender jamás nada en física.

Pero las teorías ondulatorias no son las únicas metafenoménicas de la ciencia moderna de la naturaleza, o más particularmente de la Física: tan cardinales como ellas en tal ciencia, y mucho más antiguas, son las teorías *corpusculares*, de las que la primera y arquetípica desde su invención hasta la actualidad es la *atómica*.

Esta se remonta, en efecto, a aquellos de los primeros filósofos, de los filósofos "presocráticos", llamados precisamente los "atomistas", de los que el principal, el gran articulador del primer sistema atomístico del mundo entero, fue Demócrito. Aunque la razón radical para articularlo fue la de salvar los fenómenos, los que se trataba de salvar y las razones para salvarlos con el atomismo, se tienen hoy por puramente "especulativas", o filosóficas y no científicas estrictamente. El atomismo fue recogido por los epicúreos en la Antigüedad, y después de no haber desaparecido del todo durante la Edad Media, desde el Renacimiento por algunos filósofos modernos, el principal de ellos el francés Gassendi. Por los mismos tiempos, los primeros de los modernos, se lo apropiaron también científicos, pero éstos mismos habrían seguido haciéndolo tan especulativa, más que científicamente, como los mismos filósofos. Y es por haber hecho de él un primer uso propiamente científico, por lo que se considera a Dalton el fundador de la teoría atómica científica, en fechas relativamente tan tardías como las de los primeros años del siglo XIX. Ya el propio Dalton es consciente de que no se había hecho aún uso científico de la teoría atómica, como oirán ustedes.

También en este caso se trata de salvar fenómenos. Estos son, ahora, ante todo el de los llamados "estados *físicos* de la materia", que Dalton nos presenta como objeto de la Química:

> Hay tres distintas clases de cuerpos, o tres estados, que han llamado más especialmente la atención de los químicos filosóficos, a saber, los que se rotulan con los términos de *flúidos elásticos* [hoy decimos "gases"], *líquidos y sólidos*. Un ejemplo muy familiar se nos exhibe en el agua, un cuerpo que, en ciertas circunstancias, es capaz de tomar los tres estados. En el vapor de agua reconocemos un flúido perfectamente elástico, en el agua un líquido perfecto, y en el hielo un sólido completo.

Es para salvar el fenómeno de estos tres estados de un mismo cuerpo, o para explicarse cómo pueda producirse que un líquido, con las características de todo líquido, como la adaptación de su forma al

recipiente que lo contenga, pueda trasformarse por un lado en flúido elástico, con las características de todo flúido tal, como las de la expansión, difusión e interpenetración con los demás de su estado, y por otro lado en sólido, con las características de todo sólido, como la conservación de la forma, para lo que se ideó a los cuerpos integrados últimamente por partículas indivisibles o átomos, cuyas relaciones de distancia y otras tomarían las apariencias de uno u otro de los tres estados. Sigue, en efecto, Dalton diciendo a continuación de lo que les leí hace un momento:

> Estas observaciones han conducido tácitamente a la conclusión, que parece universalmente adoptada, de que todos los cuerpos de magnitud sensible, sean líquidos o sólidos, están constituídos de un gran número de partículas extremadamente pequeñas, o átomos de materia, ligados entre sí por una fuerza de atracción, que es más o menos poderosa según las circunstancias, y que, en cuanto que trata de evitar su separación, está muy propiamente llamada, bajo este punto de vista, *atracción de cohesión*; pero en cuanto que los recoge de un estado de dispersión (como el del vapor de agua en agua) se llama *atracción de agregación*, o más simplemente, *afinidad*. Cualesquiera nombres que se empleen, significan siempre uno y el mismo poder. No es mi intención poner en tela de juicio esta conclusión, que parece completamente satisfactoria; sino mostrar que hasta aquí no hemos hecho uso alguno de ella, y que el resultado de la negligencia ha sido una idea muy oscura de la actividad química, que está haciéndose así más cada día, a medida que se intenta echar nuevas luces sobre ella. [Pero,] además de la fuerza de atracción, que, con un carácter u otro, pertenece universalmente a todos los cuerpos ponderables, encontramos otra fuerza que es igualmente universal, o que actúa sobre toda materia de que tenemos conocimiento, a saber, una fuerza de repulsión. Esta es ahora en general, y pienso que propiamente, atribuída a la acción del calor. Una atmósfera de este sutil flúido rodea constantemente los átomos de todos los cuerpos, impidiéndoles entrar en real contacto. Esto parece estar probado satisfactoriamente por la observación de que el volumen de un cuerpo puede disminuirse extrayendo algo de su calor...

Aquí tenemos otro caso de fenómeno y de teoría salvadora —en este caso errónea: el fenómeno de la dilatación y contracción de los cuerpos con el calor y el frío, respectivamente, explicado por la inserción entre sus partículas, y la extracción de entre ellas, del flúido que se pensaba era el calor; fueron menester otras experiencias para hacer pensar que el calor no era materia alguna, sino un movimiento de partículas de los cuerpos. Así que Dalton se imagina los átomos

de los cuerpos separados entre sí por una atmósfera de flúido calórico, que rodea a cada uno de los átomos. Veamos ahora cómo usa Dalton la conclusión atomística para imaginarse cada uno de los tres estados.

> Un flúido elástico puro es uno cuyas partículas constitutivas son todas iguales, o no diferenciables de ninguna manera. El vapor de agua, el gas hidrógeno, el gas oxígeno, el gas azótico [—la nomenclatura es la de aquel tiempo—] y otros varios son de esta clase. Estos flúidos están constituídos de partículas que poseen atmósferas muy difusas de calor, cuya capacidad o volumen es con frecuencia una o dos mil veces la de la partícula en un líquido o forma sólida. Cualquiera, por tanto, que sea la forma o figura del átomo sólido separadamente, en cuanto que está rodeado por una atmósfera semejante, tiene que ser globular; pero como en cualquier pequeño volumen dado están todos los glóbulos sujetos a la misma presión, tienen que ser iguales en volumen, y estarán por tanto dispuestos en estratos horizontales, como una pila de bolas.

Aquí tienen, pues, un primer "modelo" de átomo.

> Un volumen de flúido elástico se expande, según se ve, siempre que se disminuye la presión. Esto prueba que la repulsión excede a la atracción en este caso.

Ahora, los líquidos.

> Un líquido o flúido inelástico, puede definirse como un cuerpo cuyas partes ceden a una presión muy pequeña, y se mueven fácilmente una sobre otra. Esta definición puede bastar para la consideración de los líquidos en un sentido hidrostático, pero no en un sentido químico. Hablando estrictamente, no hay sustancia inelástica; pero aplicamos corrientemente la palabra elásticos sólo a aquellos flúidos que tienen la propiedad de la condensación en un grado muy notable. El agua es un líquido o flúido inelástico; pero si se comprime con gran fuerza, cede un poco, y vuelve a recobrar su volumen original cuando se suprime la presión... El agua, y por analogía otros líquidos, deben considerarse como cuerpos bajo el dominio de dos poderes sumamente poderosos y energéticos agentes, la atracción y la repulsión, entre los cuales hay un equilibrio...

Y ahora, los sólidos.

> Un cuerpo sólido es un cuerpo cuyas partículas se hallan en un estado de equilibrio entre los dos grandes poderes de la atracción y la repulsión, pero de tal manera que no puede producirse ningún cambio en sus distancias sin emplear una fuerza considerable.

Otros fenómenos imponen el idear los átomos de los cuerpos c cierta índole y en cierta disposición.

> Si las últimas partículas de un cuerpo, tal como el agua, son tod iguales, esto es, de la misma figura, peso, etc., es cuestión de algun importancia. Por lo que se sabe, no tenemos razón alguna pa temer una diversidad en estas particularidades: si existe en el agu tiene que existir igualmente en los elementos constitutivos de ell a saber, el hidrógeno y el oxígeno. Apenas es posible concebir cóm agregadas de partículas disímiles serían tan uniformemente lo mi mo. Si algunas de las partículas del agua fuesen más pesadas qu otras, y si una porción del líquido estuviese en alguna ocasión con tituída principalmente por estas partículas más pesadas, hay qu suponer que afectaría a la gravedad específica de la masa, circun tancia no conocida. Observaciones similares pueden hacerse en otr sustancias. Por lo tanto, concluímos que *las últimas partículas d todos los cuerpos homogéneos son perfectamente iguales en pes figura, etc.* En otras palabras, cada partícula de agua es igual a cua quier otra partícula de agua; cada partícula de hidrógeno es igu a cualquier otra partícula de hidrógeno, etc.

Es decir, el fenómeno de la homogeneidad o uniformidad de cad sustancia, y particularmente de su peso específico, impone conceb como iguales en todo sus partículas —sin distinción todavía entre lc átomos de las sustancias simples o elementos y las moléculas de ésto y de los compuestos de éstos a lo que se deben también particular dades de la terminología que van a encontrar empleada en las cita siguientes. Por otra parte, el fenómeno de la cristalización primer sugiere, nuevos detalles de la teoría, y conduce enseguida a otrc fenómenos que inspirarán un nuevo uso de ella.

> La cristalización nos exhibe los efectos de la disposición natural d las últimas partículas de varios cuerpos compuestos; pero apena estamos todavía suficientemente familiarizados con la síntesis y a análisis químicas para entender lo racional de este proceso. La fo ma romboidal puede surgir de la posición propia de 4, 6, 8 ó partículas globulares, la forma cúbica de 8 partículas, la forma triar gular de 3, 6 ó 10 partículas, el prisma hexaédrico de 7 partícu las, etc. Quizá a su tiempo seamos capaces de cerciorarnos dc número y orden de las partículas elementales constitutivas de cad elemento compuesto dado, y por ello de determinar la figura qu preferirá al cristalizar, y *vice versa*; pero parece prematuro hace teoría alguna de este asunto, hasta haber descubierto por otrc principios el número y orden de los elementos primarios que s combinan para formar algunos de los elementos compuestos qu

se encuentran más frecuentemente; el método para lo cual trataremos de señalarlo en el capítulo siguiente.

Lo que hace, en efecto, de esta manera:

> Cuando un cuerpo existe en el estado elástico, sus últimas partículas están separadas cada una de las demás a mucho mayor distancia que *en cualquier otro estado; cada partícula ocupa el centro de una* esfera relativamente amplia y guarda su dignidad manteniendo a una respetable distancia a todo el resto, que por su gravedad, o de otra manera, está dispuesto a invadirla. Cuando intentamos concebir el número de partículas de una atmósfera, es algo parecido a tratar de concebir el número de estrellas del universo; nos confunde la sola idea. Pero si limitamos el objeto, tomando un volumen dado de algún gas, nos persuadiremos de que, por más diminutas que hagamos cada vez las partículas, el número de éstas tiene que ser finito; justo como en un espacio dado del universo, el número de las estrellas y planetas no puede ser infinito. El análisis y la síntesis químicas no van más allá de separar las partículas una de otra, y de reunirlas. Ni la creación ni la destrucción de materia está dentro del alcance de la actividad química. Tenemos el mismo poder para tratar de introducir un nuevo planeta en el sistema, o aniquilar uno ya existente, que para crear o destruir una partícula de hidrógeno. Todos los cambios que podemos producir consisten en separar partículas que se hallan en estado de cohesión o combinación, y juntar aquellas que estaban anteriormente distanciadas. En todas las investigaciones químicas se ha considerado justamente importante finalidad la de precisar los *pesos* relativos de los simples que constituyen un compuesto. Pero desgraciadamente aquí terminó la indagación; mientras que de los pesos relativos en la masa pudieran haberse inferido los pesos relativos de las últimas partículas o átomos de los cuerpos, por lo que se haría patente su número y peso en otros varios compuestos, a fin de ayudar y guiar futuras investigaciones, y corregir sus resultados. Pues bien, es una gran finalidad de esta obra mostrar la importancia y la utilidad de precisar *los pesos relativos de las últimas partículas, de ambas clases de cuerpos, los simples y los compuestos, el número de las partículas elementales simples que constituyen una partícula compuesta, y el número de partículas menos compuestas que entran en la formación de una partícula más compuesta.*

Los resultados pueden ejemplificarlos suficientemente los primeros:

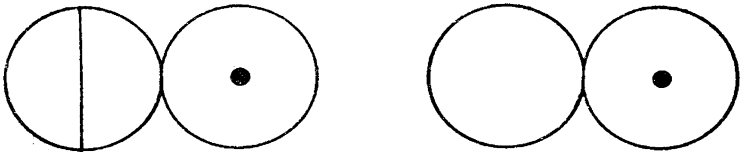
> Que el agua es un compuesto binario de hidrógeno y oxígeno, y los pesos relativos de los dos átomos elementales son como 1 a 7... Que el amoniaco es un compuesto binario de hidrógeno y ázoe —nitrógeno— y los pesos relativos de los dos átomos son como

> 1 a 5. [Etc. En todos los casos] se expresan los pesos en átomos d hidrógeno, cada uno de los cuales está denotado por la unidad.

Dalton llega a una representación gráfica de los antepasados de lo modelos de átomos de nuestros días:

> Por la novedad así como la importancia de las ideas sugeridas e este capítulo, se ha juzgado conveniente dar una lámina que exhib el modo de combinación en algunos de los casos más simples. Lo elementos o átomos de los cuerpos concebidos al presente com simples, están denotados por un pequeño círculo, con cierta seña distintiva; y la combinación consiste en la yuxtaposición de dos más de ellos...

He aquí las representaciones correspondientes a los dos ejemplo anteriores:



Un circulito con un punto en el centro representa el átomo d hidrógeno, y un circulito igual sin el punto, el átomo de oxígeno y los dos circulitos juntos el átomo de agua; el mismo circulito con e punto en el centro, representativo del átomo de hidrógeno, y otr circulito igual atravesado por un diámetro vertical, representativo de átomo de nitrógeno, representa el átomo de amoníaco. Llega a habe compuestos *septenarios*, como el azúcar, cuyo átomo representa siet circulitos, uno con el puntito en el centro, el del átomo de hidrógeno dos sin el puntito, o de sendos átomos de oxígeno, y cuatro pintado todos de negro, los de otros tantos átomos de carbono. No importa errores de la ciencia de entonces, como el del tener al agua por com puesto de un átomo de oxígeno y otro sólo de hidrógeno; lo qu importa es lo siguiente.

El fenómeno ha sido ahora el de los pesos relativos de los compo nentes en la masa del compuesto; y los detalles incorporados a l teoría para salvarlo, el pensar que las últimas partículas o átomos d los cuerpos tengan los mismos pesos relativos, pensando más a fond que el número de los átomos en un volumen dado de un cuerp tiene que ser infinito, y más a fondo aún que los átomos no puede ser creados ni aniquilados por la Química —ni en general por el hom bre. Estas dos últimas ideas se ilustran con la comparación astro nómica —como que están en el fondo de la idea toda del mund natural, pues se pasan de científicas, siendo, en rigor, filosóficas: ni l

imposibilidad de un infinito en una extensión finita, o de una divisibilidad infinita en ésta, ni la imposibilidad de la creación y aniquilación de la materia, son imposibilidades que la ciencia pueda verificar con sus métodos, sino sólo postular —especulativamente, o filosofando ella misma.

Ahora bien, la teoría atómica entera, o con todos sus detalles, los que hemos visto y otros que no hemos visto, es una teoría de la misma índole que la ondulatoria de la luz. El éter y sus ondas no eran fenómenos como lo eran la luz, los cuerpos que la emiten y los rayos en que se propaga: el éter y sus ondas eran una materia y un movimiento de ella, imaginados y concebidos, o ideados, para explicarse los fenómenos de la luz, la emisión y la propagación de ella, asimilándolos "en el fondo", es decir, *más allá de los fenómenos mismos* que son ellos, a otros fenómenos, las ondas sonoras del aire y las ondas del agua, y la trasmisión del movimiento entre cuerpos duros. Tampoco los átomos, sus atmósferas de calor, o simplemente sus distancias, son fenómenos como lo son los cambios de estado de un mismo cuerpo, con sus dilataciones y contracciones, los cristales y los pesos relativos de los componentes en los compuestos: los átomos, sus distancias, pesos relativos y combinaciones, son unos corpúsculos y unas propiedades y movimientos de ellos, imaginados y concebidos, o ideados, para explicarse los fenómenos de los estados físicos de la materia y de las combinaciones químicas, asimilándolos "en el fondo", o más allá de los fenómenos mismos que son ellos, a otros fenómenos, en este caso los simples y corrientes fenómenos de los cuerpos macroscópicos que se juntan y se separan, que se agitan, que se adicionan con sus pesos específicos... Los fenómenos por la asimilación a los cuales se explicaban los de la luz, eran mecánicos: movimientos del aire, del agua, de cuerpos duros; correspondientemente mecánicos eran la materia y el movimiento de ella ideados para explicar dichos fenómenos: el éter y sus ondas, y la explicación misma. Los fenómenos por la asimilación a los cuales se explican los de los estados físicos y las combinaciones químicas, son igualmente mecánicos: en definitiva, posiciones y movimientos de los cuerpos macroscópicos con sus propiedades meramente mecánicas, como el peso; correspondientemente mecánicos son los átomos y sus propiedades, movimientos y disposiciones, ideados para explicar los nuevos fenómenos, y la explicación misma. Por lo tanto, si una concepción como la de Huygens debió caracterizarse de *mecanicismo metafenoménico*, de esto mismo debe caracterizarse una concepción como la de Dalton, y en general la atomística. Por donde vemos que *explicar*, en el sentido de las teorías atómica y ondulatoria de la luz, es en la ciencia moderna, sencillamente: idear que los fenómenos que en cuanto

tales, en cuanto fenómenos, no son mecánicos, como los fenómenos; interés único de Copérnico, Galileo y Newton, son, sin embargo, como estos fenómenos, a saber, entes y hechos mecánicos —en el fondo, o más allá de los fenómenos, o *en realidad*— idea esta última con lo que los fenómenos mismos dejan de ser ideados como reales u objetivos, para ser ideados como puros fenómenos o apariencias subjetivas, según vimos en Galileo.

Esta última ideación es una ideación *idealista*. El mecanicismo es, en cambio, *materialista*: porque *mecánico*, es decir, en sustancia o esencia, movimiento en el espacio de cuerpos, no puede ser más que lo corpóreo, lo *material*, trátese de cuerpos macroscópicos o microscópicos, aparentes o no, o fenómenos o metafenómenos, o de materias o materia tosca o sutil. Y, por su parte, lo material y mecánico es lo primario y fundamentalmente, si es que no propia y exclusivamente, lo cuantitativo, lo mensurable o métrico, lo matemático. Reparen ustedes en que no hay Física sino en cuanto hay medidas exactas, matemáticas, de los fenómenos físicos, o en cuanto hay fenómenos físicos mensurables exacta o matemáticamente, y para medirlos así medios, procedimientos, instrumentos, más o menos técnicos, de medición: que sin varas, balanzas y relojes no habría hecho Galileo nada de lo que hizo; ni sin unos u otros de estos instrumentos de medir, y aún otros que ellos, nada, ni antes Copérnico, Huygens, ni después Newton y Dalton —ni los demás... Y que medir es, en último término, siempre, una extensión con otra tomada por unidad de medida, mediante la yuxtaposición de ambas: operación patente en el medir con una vara, pero no otra, aunque menos patente, en la desviación del fiel de la balanza, o en cualquier clase de reloj, o en cualquier aparato de medición, por complicado que sea: operación consistente, pues, en todo caso, y cuando no en la superficie en el fondo, en una posición o posiciones y movimiento o movimientos de cuerpos extensos, materiales, en el espacio.

Así pues, la ciencia moderna, en cuanto es la ciencia exacta o matemática de la naturaleza física, y es *fundamentalmente* ésta, es, por serlo ésta entera, ella también entera, fundamentalmente, esencialmente, materialista e idealista, en nada accidental correlación. Lo que quiere decir que la idea que del mundo natural ha dado al hombre moderno, es una idea fundamental, esencialmente, materialista e idealista, en la misma correlación. (20/8/66)

La moderna ciencia exacta o matemática de la naturaleza física consiste, pues, en las siguientes operaciones:

1a) observar ciertos fenómenos, terrestres o celestes, físicos o químicos, a saber, los mensurables o métricos y calculables o computables

matemáticamente, que son los cuantitativamente mecánicos de la materia, y medirlos y calcularlos efectivamente;

2a) idear hipotéticas leyes o relaciones matemáticas de ellos y verificarlas experimentalmente;

3a) idear teorías explicativas de ellos, consistentes en idearlos causados por entes y hechos, ya fenómenos, ya metafenómenos, similares a los fenómenos objeto de 1ª la operación;

y 4a) identificar fenómenos con las hipotéticas leyes y las teorías.

Por consistir en tales operaciones, implica ciertas ideas del mundo:

1a) que lo métrico-matemático-cuantitativo, o lo mecánicamente material, es lo "real" o lo "objetivo", esto es, lo existente independientemente de todo sujeto percipiente de ello, o lo que existiría aunque no hubiese ningún sujeto capaz de percibirlo: los astros, entre ellos la Tierra, el éter, los átomos, existirían aunque no existiesen seres humanos, ni siquiera seres vivos: idea materialista;

2a) que lo cualitativo, que es fenómeno que está ahí como fenómeno, o cuya existencia como fenómeno es innegable, sería puramente "subjetivo", es decir, no existiría más que para y en los sujetos que lo perciben, y en tanto lo perciben: idea idealista;

3a) que lo material y mecánico, real u objetivo, es la causa de lo subjetivo, por ejemplo que las ondas del éter son la causa de los colores, que vemos y que no existen más que como fenómenos para y en nuestras conciencias subjetivas; causas en el sentido de la causalidad *eficiente*, pero una causalidad eficiente que aquí opera entre lo material o físico y la conciencia o lo psíquico, siendo esto el efecto y lo material o físico la causa;

y 4a) que de las cuatro clases de causas de la idea medieval del mundo,

la material, o sea, la materia misma, no sería causa más que en cuanto es móvil o por medio de su movimiento, o sea, en cuanto por medio de éste es causa eficiente;

ésta, la eficiente, subsiste además de la causalidad físico-psíquica objeto de la 3a idea, como causalidad entre los puros fenómenos físicos, ya en *uno* de los *términos* de las relaciones entre ellos, por ejemplo, cuando se concibe la Luna como causa de las mareas, o la luz emitida por un foco como causa de la iluminación de un lugar, ya, más rigurosamente, en la *relación* misma entre los términos, como cuando se concibe la gravedad o la atracción como causa de la caída de los cuerpos o de los movimientos de los planetas; pero puesto que conceptos como los de "gravedad" y "atracción" son, en verdad, más descriptivos, enunciativos, formulativos, que propiamente explicativos, en ellos tiende la causalidad eficiente a volverse causalidad formal;

la cual subsiste en las leyes, en cuanto se piensa, por ejemplo, que

la causa de la caída de los cuerpos y del movimiento de los planetas es *la ley* de la gravitación universal: la ley es, en efecto, una *forma* de relación de los fenómenos, una forma *relacional*, pero una *forma*, a diferencia de las formas *sustanciales* o *esenciales*, pero *formas*, de la tradición;

por último, los ingredientes de teleología o causalidad final que encontramos, no sólo en Copérnico, sino hasta en Newton, pero no en Galileo, son reliquias contrarias a la esencia de la ciencia moderna, que tiende a la eliminación de las causas finales, reemplazándolas por las solas eficientes y hasta las solas mecánicas, incluso en los reinos de la vida y de lo humano, como veremos, o por las causas formales, o las leyes, correspondientes a tales causas eficientes.

Pero si la moderna ciencia exacta de la naturaleza física consiste en las operaciones enumeradas, e implica las ideas enumeradas también, es porque tiene, a su vez, causas eficientes que consisten en causas finales, es decir, tiene motivos intencionales, o responde a ellos, o es efecto de ellos, que, logrados son otros tantos éxitos, y frustrados, otros tantos fracasos: así, la Astronomía tuvo sin duda, por tales motivos la necesidad de conocer los tiempos determinados por los astros experimentada por la agricultura, y la de la orientación por los astros experimentada por los viajeros por tierra o por mar, en interés del comercio; las dos nuevas ciencias de Galileo tuvieron por los mismos motivos la utilidad económica del máximo ahorro de materiales en las construcciones, y la bélica de la máxima eficacia de los proyectiles, que no deja de ser también económica, en cuanto que la máxima eficacia de los proyectiles equivale a un máximo ahorro de ellos y, con ellos, de otras muchas cosas; y la Óptica y la Química tuvieron, y siguen teniendo, por los repetidos motivos, intereses técnicos y económicos tan patentes, que es superfluo especificarlos. En suma, motivos de intención de ahorro y poder y dominación, no sólo de la naturaleza física, sino, por medio de ella, sobre los hombres.

Ahora bien, en cuanto que la ciencia consiste en las operaciones e implica las ideas enumeradas, por los motivos acabados de apuntar, es ella misma algo, un ente o existente, un objeto, con el que pueden, por ende, practicarse, a su vez, operaciones a saber, las siguientes:

1a) hacer las ideas que *implica* más conscientes de lo que suelen ser para ella, por ser para ella ideas *implícitas*, no sus *objetos* propios, que son los de las operaciones en que consiste; y sobre todo, desarrollar tales ideas *sistemáticamente*, que es lo no hace en ningún caso, por la misma razón: así, desarrollar sistemáticamente el materialismo y el idealismo;

2a) hacer de sus operaciones ideas implícitas y hasta motivos intencionales, es decir de toda ella, la ciencia misma, objeto de reflexión

sobre ella, de conocimiento de ella, incluso de ciencia de ella: una especie de ciencia de segundo grado o potencia sobre la ciencia de primera potencia o grado; conocimiento o ciencia que puede presentarse como normativo o como un arte, en el sentido de exhibirle a la ciencia las reglas de su proceder, si no de darle las *reglas* de éste;

y 3a) ceder a sus intenciones o resistirlas, aunque lo primero ha sido lo predominante históricamente, en vista de parecer sus logros y éxitos mucho más numerosos e importantes que sus frustraciones y fracasos; tal ceder a sus intenciones ha consistido en imitarla en los mundos distintos del suyo y en la ideación de estos mundos, y en propagar sus operaciones, ideas e intenciones por estos otros mundos hasta imbuir de ellas la ideación de éstos.

Pues bien, todas estas operaciones son las que practicó efectivamente la que por ello puede, debe, llamarse la filosofía "de" la ciencia moderna, en el doble sentido del "de": filosofía "de" la ciencia en el sentido de ser ésta el *objeto* "de" tal filosofía; y filosofía "de" la ciencia en el sentido de ser ésta el *sujeto* dominante, el dueño, de tal filosofía. Se dice que en la Edad Media fue la Filosofía *ancilla*, sierva, de la Teología. Puede, debe, decirse que en la Edad Moderna lo fue de la Ciencia, de la Ciencia exacta de la naturaleza física. Se trata de la historia de la Filosofía moderna que les contaré en las lecciones próximas y en otras ulteriores. (21/8/66.)

Lección 12

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA MODERNA

DESDE POR LO MENOS la Ilustración del siglo XVIII, hasta por lo menos la reacción neokantiana contra el positivismo a finales del pasado siglo XIX, se tuvo generalmente por el "padre" o "fundador" de la Filosofía moderna al canciller de Inglaterra y barón de Verulamio Francisco Bacon (que vivió de 1561 a 1626, o sea, fue un contemporáneo de Galileo), porque se pensaba que con la segunda parte de su gran obra la *Gran Instauración o Innovación*, segunda parte a la que había titulado significativamente *Nuevo Órgano*, había efectivamente opuesto al *Órgano* o *Lógica* de Aristóteles; órgano del saber antiguo postaristotélico y del medieval, la Lógica precisamente de la ciencia moderna, al abogar por la *inducción* y exponer las reglas de ella, que sería el fértil método de la ciencia moderna, a diferencia de la *deducción* silogística, el método infecundo del saber aristotélico y medieval.

El *Nuevo Órgano* está escrito en la forma renacentista (Af. 86) de "Aforismos" — "acerca de la interpretación de la naturaleza y del reino del hombre", título del que esta última parte "del reino del hombre", no acabará de quedar explicada hasta que les hable de las utopías, aunque resulte ya tan indicativo el aforismo 3º de la 1ª parte, con la famosa sentencia "*natura non vincitur nisi parendo*" —la obra está escrita en latín—: a la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola, y mucho más este pasaje del 81: "la verdadera y legítima meta de las ciencias no es otra que ésta: dotar a la vida humana de nuevos descubrimientos y poderes". Como el aforismo siguiente les resultará tan indicativo, después de la lección anterior: "Todo lo que el hombre puede hacer para efectuar obras es juntar o separar cuerpos naturales". Los aforismos 11 y siguientes desarrollan una idea presentada ya en el "Prefacio" en estos términos: "hay un método para cultivar el conocimiento y otro para inventarlo", es decir, la idea de la susodicha oposición de las dos Lógicas. Al detalle de la suya está dedicada la segunda parte de los aforismos. El meollo son unas "tablas" "de esencia y presencia", "de desviación o ausencia en proximidad" y "de grados" o "comparación", de las que la mejor manera de dar idea es reproducir algunos de las "instancias" o casos en la lista de los cuales consisten; Así:

De esencia y presencia "de la naturaleza del calor":

1. Los rayos del Sol, especialmente en verano y al mediodía.
6. Toda llama.
9. Líquidos hirvientes o calientes.

De casos próximos a los anteriores, pero donde está ausente la naturaleza del calor —tienen que ser próximos a los anteriores, porque aquellos de los que está ausente sin más la naturaleza del calor, son infinitos:

1. Los rayos de la luna y de las estrellas y cometas no se encuentra que sean calientes al tacto; en realidad, los fríos más rigurosos se observan en las lunas llenas.
3. La reflexión de los rayos del Sol en las regiones cercanas a los círculos polares se ha encontrado que es muy débil e ineficaz para producir calor.
9. Hay ciertos brillos que dan luz pero no queman.

De grados comparados de calor: desde "aquellas sustancias que no contienen grado alguno de calor perceptible al tacto", hasta las "sustancias que son calientes realmente y al tacto": 1. "ninguna piedra, metal, azufre, fósil, madera, agua o cadáver de animal se ha encontrado que sea caliente"; 1º y último. "Atacados por fiebres intermitentes, los animales empiezan por ser presas del frío y el escalofrío, pero poco después se ponen extremadamente calientes, que es su condición desde el principio en las fiebres ardientes y pestilenciales".

Y de lo que persigue con tales géneros de tablas Bacon, es la mejor manera de dar idea reproducir la definición de la naturaleza o "forma" del calor, a que llega efectivamente con las ejemplificadas: "el calor es un movimiento, expansivo, restringido, y actuante, en su pugna, sobre las pequeñas partículas de los cuerpos" que es lo que encuentra en todos los casos de presencia del calor, echa de menos en los de ausencia, y halla graduado en los otros.

Sin más, podrán ustedes percatarse de lo que hay de errado y de acertado, de todavía medieval y de moderno, en la Nueva Lógica de Bacon: éste aplica un método inductivo a un objeto concebido y definido todavía a la manera medieval, no a la moderna, es decir, concebido, y definido cualitativamente, no medido y calculado matemáticamente: así como a Galileo no le interesaba saber *qué* fuera el movimiento, en general, sino *cómo* tiene lugar cuantitativamente, al físico moderno no le interesa saber simplemente que el calor es un movimiento de las partículas de los cuerpos, aunque sea esto en efecto, sino cómo es ese movimiento cuantitativamente. Por lo cual es el resultado una definición de esencia, cualitativa, a la manera de las de la Física filosófica de los antiguos y medievales, y no una ley matemática, como las que formula la Física científica de los modernos. O en suma, Bacon no vio hasta qué punto la ciencia moderna de

la naturaleza física es la ciencia *exacta o matemática* de ésta, o su esencia está en lo matemático de ella, tanto como en lo inductivo y experimental, si no más que en esto. Bacon, practicó, pues, con la ciencia moderna de la naturaleza física, la segunda y la tercera de las operaciones enumeradas al final de la lección anterior: hacer de sus operaciones objeto de reflexión y normación o regulación, y cederlas a sus intenciones, propagándolas; pero si esta segunda la practicó con la clarividencia que aún hemos de ver, la otra la practicó demasiado parcial, deficientemente, como advirtieron, cuando la compararon con la conciencia que de su ciencia tenía Galileo, y con la filosofía de la ciencia que elaboró Kant, los neokantianos. Y es por lo que desde el momento histórico, dicho en las primeras palabras de la lección, se dejó de tener a Bacon por el padre o fundador de la filosofía moderna, y se pasó a tener por tal a Descartes, ya que no se podía tener al propio Galileo, que no pasó de científico a filósofo propiamente tal.

No con toda consecuencia. Pues Descartes tampoco tuvo de las operaciones de la ciencia moderna de la naturaleza física, o de su método, una idea acertada cabalmente, como muestran sus *Reglas para la dirección del espíritu*, y las famosas cuatro reglas de su método en la segunda parte del *Discurso del Método*. Pero en Descartes podía reconocerse el padre o fundador de un idealismo que iba a llegar a tener en la filosofía moderna el puesto que veremos. Por lo demás, Descartes fue también padrino del materialismo, por la vía del mecanicismo, con una doctrina famosísima, cuyo padre fue el español Gómez Pereyra, que por primera vez la expuso, en una obra a la que tituló, entre original y extravagantemente, *Antoniana Margarita*, en homenaje a su padre Antonio y a su madre Margarita, aunque no tenía nada más que ver con sus progenitores; obra de la que directa o indirectamente la tomó Descartes, que la defendió y difundió con una autoridad y una reputación que no llegó a tener nunca, ni de lejos, Gómez Pereyra: la doctrina de los animales-máquinas, resumida por el propio Descartes, en su *Discurso del Método*, 5ª parte, en donde resume el contenido de

> un tratado que algunas consideraciones me impiden publicar[, y en donde] de la descripción de los cuerpos inanimados y las plantas pasé a las de los animales y particularmente a la de los hombres. Pero... me contenté con suponer que Dios formase el cuerpo de un hombre enteramente semejante a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros, como en la conformación interior de sus órganos... sin poner en él, al comienzo, ningún alma racional, ni ninguna otra cosa para servir allí de alma vegetante o sensitiva... [y] examinando las funciones que podían ... existir en este

> cuerpo, encontraba exactamente todas las que pueden existir en nosotros sin que pensemos en ellas, ni por consiguiente que nuestra alma, es decir, esta parte distinta del cuerpo de la que... la naturaleza no es más que pensar, contribuya a ellas...; en lo que se puede decir que los animales sin razón se nos parecen... Así que si no fuese por las funciones del pensamiento, para las que necesita del alma racoinal, el cuerpo humano no necesitaría de alma alguna para ejercer todas las funciones de la vida distintas de las del pensamiento... Lo que no parecerá nada extraño a los que, sabiendo cuántos diversos *autómatas*, o máquinas movientes, puede hacer la industria de los hombres, sin emplear en ellas más que muy pocas piezas, en comparación de la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas, y todas las demás partes que existen en el cuerpo de cada animal, considerarán este cuerpo como una máquina que, hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada, y tiene en sí movimientos más admirables, que ninguna de las que puedan inventar los hombres. Y... si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y la figura de un mono, o de algún otro animal sin razón, no tendríamos medio alguno para reconocer que no serían en todo de la misma naturaleza que estos animales.

Pero debido al reconocimiento del alma racional de los hombres por Descartes, no llegó a su plenitud por obra de él, sino de uno de los objetantes a sus *Meditaciones*, Hobbes, la práctica de la primera operación de las enumeradas al final de la lección anterior por respecto al materialismo: el desarrollo de éste en un sistema cabal y ejemplar de él, tanto como el del materialismo antiguo, para todos los materialistas modernos —incluso los promotores del materialismo histórico, si no por éste mismo, en su originalidad, por su posterior inserción en el materialismo dialéctico.

Hobbes hizo una sola exposición completa de su sistema en la obra latina en tres partes tituladas respectivamente *De corpore* o *Del cuerpo*, *De homine* o *Del hombre* y *De cive* o *Del ciudadano;* pero hizo otras dos exposiciones de las dos últimas partes, de las que la segunda exposición es la hecha en el *Leviatán*, su obra más conocida e influyente. Ahora bien, hay que percatarse de que el materialismo, como sistema del mundo, del mundo entero, o de todos los mundos, el natural, el humano y el sobrenatural, no está en idear el mundo natural como consistente exclusivamente en la materia y sus movimientos mecánicos, sino en idear como consistente en esto también los fenómenos de conciencia o psíquicos del hombre y las cosas humanas anejas a ellos como las relaciones sociales y las instituciones fundadas en ellas; y asimismo todo lo sobrenatural, o sencillamente negándolo, por no ser fenómeno, ni material o físico, ni psíquico. La concepción materialista de la sociedad política es la que expuso

Hobbes, en el *De cive* y en las dos últimas partes del *Leviatán*, y l dejaré para las lecciones que habrán de versar sobre las ideas mode nas acerca de la sociedad política. Aquí me limitaré a la concepció materialista del hombre expuesta por Hobbes en el *De homine* y e la primera parte del *Leviatán*, que es a la que voy a atenerme.

El idear los fenómenos de conciencia o psíquicos del hombı como consistentes en movimientos de la materia, requiere dos oper: ciones: una, la de idear las sensaciones, y los sentimientos sensibles, los movimientos sensibles del hombre, como las apariencias subjetiv: de movimientos objetivos de la materia, o sea, la misma teoría de l subjetividad de las cualidades sensibles que encontramos en Galile(o una equivalente —lo que es decir que hasta el materialismo requie: una operación idealista— y es el momento de decir que Hobbes hab: estudiado y conocido personalmente a Galileo, y había sido influid decisivamente por él; la otra operación, la de reducir a las sensacione o al lenguaje, reducible él mismo a las sensaciones los actos del pe: samiento, los actos de pensar, que eran precisamente por su irreduc bilidad para Descartes la razón decisiva de éste para no ser materialist del todo: la reducción del pensamiento a las sensaciones es lo que s llama "sensualismo"; la reducción del pensamiento al lenguaje, lo qu se llama "nominalismo", por tratarse particularmente de la reducció de los elementos del pensamiento que son los conceptos o idea generales a los elementos del lenguaje que son los nombres.

Pues, he aquí con qué sencillez lleva Hobbes a cabo las dos oper: ciones:

> Respecto a los fenómenos de conciencia del hombre, voy a cor siderarlos primero cada uno por sí, y después en secuencia o depe: dencia uno de otro. Por sí, es cada uno una *representación apariencia* de alguna cualidad u otro accidente de un cuerpo d fuera de nosotros, que se llama comúnmente un *objeto*. El cu: objeto obra sobre los ojos, oídos y otras partes del cuerpo humanc y por la diversidad de la manera de obrar produce diversidad d apariencias. El original de todas ellas es lo que llamamos *sensació* pues no hay en un espíritu humano concepto alguno que no hay sido primeramente engendrado, totalmente o por partes, con l(órganos de los sentidos. Los restantes se derivan de ese original.. La causa de la sensación es el cuerpo externo, u objeto, que pr(siona el órgano propio de cada sentido, ya directamente, como e el gusto y el tacto, ya indirectamente, como en el ver, oír y ole presión que, por mediación de los nervios, y otras cuerdas, y men branas del cuerpo, sigue hacia el cerebro y el corazón, causa al una resistencia o contrapresión, o un esfuerzo del corazón pa: librarse, esfuerzo que, por ser hacia fuera, parece ser alguna materi externa. Y esta apariencia, o fantasma, es lo que los hombres llam:

mos *sensación;* y consiste, en cuanto al ojo, en una luz o color con figura; (en cuanto) al oído, en un sonido; (en cuanto) a la nariz, en un olor; (en cuanto) a la lengua y el paladar, en un sabor; y en cuanto al resto del cuerpo, en calor, frío, dureza, blandura y las otras cualidades semejantes que discernimos con el tacto. Todas las cuales cualidades, llamadas *sensibles,* son, en el objeto que las causa, simplemente otros tantos movimientos de la materia, con los que ésta presiona nuestros órganos diversamente. Ni en nosotros, los presionados, son nada más que diversos movimientos; pues el movimiento no produce sino movimiento... [—que es uno de los principios de la primera parte del sistema—. Las sensaciones dejan tras sí *imágenes,* la ley de inercia de los movimientos.] Una vez que un cuerpo está en movimiento, se mueve, a menos que algo distinto se lo impida, eternamente; y sea lo que sea lo que se lo impida, no puede extinguírselo del todo en un instante, sino con tiempo y por grados; como vemos en el agua, que aunque cese el viento, no dejan las ondas de seguir rodando por largo tiempo después: así también acontece en ese movimiento que se hace en las partes internas del hombre, cuando ve, sueña, etc. Pues después de desplazado el objeto, o cerrados los ojos, retenemos aún una imagen de la cosa vista, aunque más oscura que cuando la vemos. Y esto a lo que los latinos llaman *imaginación,* de la imagen hecha al ver; y aplican el mismo nombre, aunque impropiamente, a todos los demás sentidos. Pero los griegos lo llaman *fantasma,* que significa apariencia, y es nombre tan propio para un sentido como para otro. La imaginación no es, por tanto, nada más que *sensación decadente*... [Y secuencia de imágenes o fantasmas es pura y simplemente el pensamiento propiamente tal o el pensamiento discursivo.] Por *consecuencia* o *secuencia* de los fenómenos de conciencia, entiendo aquella sucesión de uno a otro que se llama, para distinguirlo del discursivo verbal, *discurso mental.* Cuando un hombre piensa en algo cualquiera, su próximo pensamiento posterior no es enteramente tan casual como parece ser. No sucede indiferentemente todo pensamiento a todo pensamiento. Pero como no tenemos imaginación alguna de la que no hayamos tenido anteriormente sensación, en todo o por partes, tampoco tenemos transición alguna de una imaginación a otra de la que no hayamos tenido nunca una igual anteriormente en nuestras sensaciones. La razón de ello es ésta. Todos los fantasmas son movimientos dentro de nosotros, reliquias de los hechos en los sentidos; y aquellos movimientos que se suceden inmediatamente uno a otro en los sentidos, siguen también juntos después de las sensaciones: hasta el punto de que cuando vuelve a tener lugar el anterior... sigue el posterior, por coherencia de la materia movida, por tal manera como el agua extendida en una mesa plana se dirige adonde guía el dedo una parte de ella.

Finalmente,

> cuanto imaginamos es *finito*. Por tanto, no hay idea o concept de nada de lo que llamamos *infinito*. No hay hombre que puec tener en la mente una imagen de magnitud infinita, ni conceb una velocidad infinita, un tiempo infinito, o una fuerza infinit o un poder infinito. Cuando decimos que algo es infinito, signif camos solamente que no somos capaces de concebir los fines, l límites de las cosas nombradas; no teniendo concepto alguno de cosa, sino de nuestra propia incapacidad. Y por tanto el nombi de Dios se usa, no para hacernos concebirlo, pues es incompre sible; y su grandeza y poder son inconcebibles; sino para que honremos.

El materialismo se reavivó en algunos de los filósofos de la Ilustr ción, de los que el más famoso es Diderot, pero de los que Lamettrie el autor del opúsculo al que puso el título *El hombi máquina*, que habría remachado el movimiento iniciado por Góme Pereyra y Descartes si al acierto del título respondiese el del cont nido, lo que no me parece, precisamente.

Pero entre tanto había llegado a su plenitud la práctica de la misn primera operación con las ideas implicadas en la ciencia moderna c la naturaleza física, sólo que ahora con respecto al idealismo, p obra de otro inglés, Berkeley, que expuso el idealismo que suele di tinguirse justo con su nombre, sistemáticamente en su *Tratado*, n muy extenso, *de los principios del conocimiento humano*, y popula mente en los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, nombres qu quieren decir el materialista y el espiritualista; ambas obras de pri cipios ya del siglo XVIII: 1710 y 1713, respectivamente. (21/8/66

Berkeley parte también de la subjetividad de las cualidades sens bles, que formula de una manera justamente célebre en la histor de la Filosofía, por ser singularmente rigurosa, por lo que merec la cita:

> De la mesa en que escribo digo que existe —esto es, la veo y toc y si estuviese yo fuera de mi estudio, diría que existía queriend decir con ello que si estuviese en mi estudio, podría percibirla, que algún otro espíritu la percibe realmente. Había un olor, esto e era olido; había un sonido, esto es, era oído; un color o figura, y er percibido por la vista o el tacto. Esto es todo lo que puedo entende por estas y parecidas expresiones. Pues en cuanto a lo que se dic de la existencia absoluta de cosas no pensantes sin relación algun con su ser percibidas, parece algo perfectamente ininteligible. S *esse* —su *ser* — es *percipi* — *ser percibidas*, y no es posible que ten gan existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que la perciben.

Pero la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles se había aplicado hasta ahora solamente a *algunas* de las cualidades sensibles, pero *no* a las demás, o a todas. Recuerden la distinción hecha por Galileo entre los colores, sonidos, olores, etc., y las figuras, tamaños, etc. Esta distinción llegó a formularse como distinción de "cualidades primarias" y "cualidades secundarias", y la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles a precisarse como teoría de la subjetividad de las cualidades *secundarias*, mientras que las primarias serían las constitutivas o integrantes de la materia misma real u objetiva. Pues, lo que hace Berkeley es mostrar que las cualidades primarias son *inseparables* de las secundarias, por lo que no pueden menos de compartir la subjetividad de éstas, con todas sus consecuencias, a saber la *inexistencia de la materia* misma objetiva y real; la *existencia únicamente de las mentes o espíritus* en que existen las cualidades percibidas, o un "inmaterialismo" y perfecto, puro "espiritualismo":

> Hay algunos que hacen una distinción entre cualidades *primarias* y *secundarias*. Por las primeras entienden la extensión, la figura, el movimiento, el reposo, la solidez o impenetrabilidad y el número; con las segundas denotan todas las demás cualidades sensibles, como los colores, sonidos, sabores, etc. Las ideas —quiere decir las percepciones o sensaciones— que tenemos de éstas, reconocen que no son copias de nada existente fuera de la mente, o no percibido, pero pretenden que nuestras ideas —en el mismo sentido— de las cualidades primarias son reproducciones o imágenes de cosas que existen sin la mente, en una sustancia no pensante que llaman *materia*... Ahora bien, si es cierto que aquellas cualidades originales —las primarias— están inseparablemente unidas con las otras cualidades sensibles, y no son capaces de ser abstraídas de éstas, ni siquiera en el pensamiento, se sigue palmariamente que sólo existen en la mente. Ahora bien, yo deseo que cada cual reflexione y pruebe si puede, con alguna abstracción del pensamiento, concebir la extensión y el movimiento de un cuerpo sin ninguna de las demás cualidades sensibles. Por mi parte, veo evidentemente que no está en mi poder hacerme una idea de un cuerpo extenso y móvil, sino que tengo que darle a la vez algún color u otra cualidad sensible de la que se reconoce que existe sólo en la mente. En suma, la extensión, la figura y el movimiento, abstraídos de todas las otras cualidades, son inconcebibles. Por lo tanto, donde existen las otras cualidades sensibles, allí tienen que existir también éstas, a saber, en la mente y no en ninguna otra parte... De donde es palmario que la noción misma de lo que se llama *materia*, o *sustancia corpórea*, envuelve en sí una contradicción [—la de ser *objetivo* algo consistente en cualidades *subjetivas*. De todo lo cual,

pues,] se sigue que no hay más sustancia que el *espíritu*, o lo qu percibe.

Berkeley remacha aún su espiritualismo con el nominalismo, un de las dos variantes de la segunda operación del materialismo, la op ración de reducir el pensamiento a las sensaciones, reduciéndolo pr mero a las imágenes y luego a las palabras o los nombres. Piens que una noción como la de la materia es lo que se llama una "ide general" o "abstracta" o un "concepto", y que éstos se reducen imágenes y palabras:

> La extensión que existe sin el espíritu no es ni grande ni pequeña el movimiento ni rápido ni lento —las extensiones grandes o pe queñas, los movimientos rápidos o lentos, serían los percibidos subjetivos—, esto es, no son absolutamente nada. Pero, se dice son la extensión en general y el movimiento en general: así vemo cuánto la tesis de las sustancias extensas y móviles, existentes si la mente, depende de la extraña doctrina de las *ideas abstractas*.. Si otros tienen esta maravillosa facultad de abstraer sus ideas, ello mismos pueden decirlo mejor que nadie; por lo que a mí mism se refiere, hallo en verdad que tengo una facultad de imaginar, representarme a mí mismo las ideas de aquellas cosas particulare que he percibido, y de componerlas y dividirlas variadamente. Pue do imaginar un hombre con dos cabezas, o las partes superiores d un hombre unidas al cuerpo de un caballo. Puedo considerar l mano, el ojo, la nariz, abstraída o separada cada una para sí de resto del cuerpo. Pero entonces, cualquiera que sea la mano o e ojo que imagine, ha de tener alguna forma y color particular. Igual mente, la idea de hombre que formo para mí mismo ha de se la de un hombre blanco, o negro, o atezado, de un hombre dere cho o encorvado, de un hombre alto, o bajo, o de talla media. N puedo concebir, con ningún esfuerzo del pensamiento, la idea abs tracta... Y es igualmente imposible para mí formar la idea abs tracta de un movimiento distinto del cuerpo que se mueve y qu no sea ni rápido ni lento, ni curvilíneo ni rectilíneo; y lo mism puede decirse de todas las demás ideas abstractas y generales, cua lesquiera que sean... Y hay razones para pensar que los más d los hombres reconocerán estar ellos mismos en mi caso... N niego, en absoluto, que haya ideas generales, sino sólo que hay ideas generales *abstractas*... Creo que reconoceremos que una ide que considerada en sí misma es particular, se vuelve general a hacer que represente o sustituya todas las demás ideas particulare de la misma especie. Para hacer esto notorio con un ejemplo, su póngase que un geómetra está demostrando el método de corta una línea en dos partes iguales. Traza, digamos, una línea negr de una pulgada de largo; esta línea, que en sí es una línea particu

lar, es no obstante, por respecto a su significación, general, puesto que, tal cual se la usa aquí, representa todas las líneas particulares, cualesquiera que sean; de tal suerte que lo demostrado de ellas es demostrado de todas las líneas, o, en otras palabras, de una línea en general. Y como esa línea particular se vuelve general al hacerse de ella un signo, así el *nombre* "línea", que tomado en absoluto es particular, al ser un signo se hace general. Y así como la primera debe su generalidad, no a su ser el signo de una línea abstracta o general, sino de todas las líneas rectas particulares que puedan existir, así el último tiene que pensarse que saca su generalidad de la misma causa, es decir, de las varias líneas particulares que indiferentemente denota.

Así, pues, no hay más que *imágenes* —de las percepciones, tan particulares como las percepciones mismas; pero cada imagen de una especie puede representar a cada una de las demás de la misma especie, es decir, hacer las mismas funciones cada una de ellas que cada una de las demás; y a cada una de ellas —y de sus percepciones— se le da por ello un mismo nombre, que es una palabra tan particular como cualquier percepto o imagen, pues ella misma, toda palabra, es un percepto, si es dicha o escrita, o una imagen, si es lo que se dice una palabra "interior"; pero que al ser dado a cada una de todas las percepciones o imágenes de una especie, resulta común o general a todas ellas.

Pero examinemos mejor [aún] la manera de que las palabras han contribuido al origen de este error. En primer lugar, se piensa que cada hombre tiene, o debe tener, sólo una significación precisa y fija, lo que inclina a los hombres a pensar que hay ciertas ideas abstractas, determinadas, que constituyen la verdadera significación, y la sola directa, de cada nombre común; y que es por la mediación de estas ideas abstractas como un nombre común viene a significar cada cosa particular. Mientras que, en verdad, no hay tal cosa, una significación precisa y definida aneja a cada nombre común, significando todos ellos indiferentemente un gran número de ideas particulares —quiere decir de percepciones... Pero para dar mayor cuenta de cómo vinieron las palabras a producir la doctrina de las ideas abstractas, hay que observar que es una opinión recibida la de que el lenguaje no tiene más fin que el de comunicar nuestras ideas, y que cada nombre significante está por una idea. Siendo así, siendo con todo cierto, que nombres de los que no se piensa que sean totalmente desprovistos de significación, no siempre deslindan ideas particulares concebibles, se ha concluido derechamente que están por nociones abstractas. Que hay muchos nombres en uso, entre los hombres especulativos, que no siempre sugieren a otras ideas particulares determinadas, o

> en verdad nada en absoluto, es lo que no negará nadie. Y un poc de atención descubrirá que no es necesario (ni siquiera en los ra zonamientos más rigurosos) que los nombres significantes que está por ideas deban, cada vez que se usan, excitar en el entendimient las ideas para estar por las cuales se han forjado: al leer y al dis currir se usan los nombres por la mayor parte como las letras e álgebra, en la que, aunque se señale con cada letra una cantida particular, para proceder rectamente no se requiere que a cada pas sugiera cada letra al pensamiento esa cantidad particular estar po la cual se le asignó.

Pero esta filosofía idealista y nominalista oriunda de la modern ciencia de la naturaleza física, acarrea una reacción curiosa sobre est misma ciencia. Berkeley hace, en efecto, una crítica de los *Principio* de Newton, de la que bastará a dar la idea necesaria aquí la porció siguiente:

> El gran principio mecánico ahora en boga es la *atracción*. Qu una piedra caiga a tierra, o que la mar se hinche en la direcció de la luna, puede parecerles a algunos suficientemente explicad con ella. Pero ¿cómo se nos ilustra diciéndonos que se hace po atracción? ¿Es que esta palabra significa la manera de la tenden cia, y que es por el mutuo tirar hacia sí los cuerpos o su ser impe lidos, precipitados cada uno hacia el otro? Pero nada determinad se dice de la manera de actuar, y se puede con tanta verdad (hast donde sabemos) llamarla "impulso" o "precipitación" como "atrac ción". De nuevo vemos que las partes del acero son entre sí fir memente coherentes, y también de esto se da cuenta con la atrac ción; pero, en éste como en otros casos, yo no advierto que s signifique nada más que el efecto mismo; pues tocante a la maner de la acción por la que se produce, o la causa que lo produce, n siquiera se aspira a indicarlas. En efecto, si observamos distinto fenómenos y los comparamos, podemos advertir cierta igualdad conformidad entre ellos. Por ejemplo, en la caída de una piedr a tierra, en la elevación de la mar hacia la luna, en la cohesión, l cristalización, etc., hay algo semejante, a saber, una unión y mutu aproximación de cuerpos... Un filósofo... habiendo observad una cierta similitud de las apariencias, así en los cielos como en l tierra, que arguyen que innumerables cuerpos tienen una tenden cia mutua a acercarse, la denota con el nombre general de atrac ción... Si, por tanto, consideramos la diferencia que hay entr los filósofos de la naturaleza y los demás hombres, respecto a s conocimiento de los fenómenos, encontraremos que no consist en un conocimiento más exacto de la causa eficiente que los pro duce, pues ésta no puede ser más que la *voluntad de un espíritu* sino sólo en una mayor amplitud de comprensión, con la que s descubren analogías, armonías y acuerdos en las obras de la natu

> raleza, y se explica el efecto particular, esto es, se reduce a las reglas generales, reglas que, fundadas en la analogía y uniformidad observadas en la producción de los efectos naturales, son sumamente gratas al espíritu y buscados por él, pues extienden nuestra previsión más allá de lo presente y cercano a nosotros, y nos permiten hacer conjeturas muy probables acerca de las cosas que pueden haber acontecido a muy grandes distancias de tiempo y espacio, así como predecir cosas por venir; especie de marcha hacia la omnisciencia que es muy del gusto del espíritu.

Aquí tenemos tres puntos dignos de nota: la idea de que conceptos como el de atracción son puramente descriptivos de las semejanzas entre los fenómenos particulares; y la idea de que las causas de los fenómenos son tales semejanzas o las leyes que las enuncian, es decir, el reemplazo de la causa eficiente por la formal de la especie ley; y la reducción de la causa eficiente a la voluntad de un espíritu, que no habrá dejado de sorprenderles —pero que es una consecuencia muy fuerte, aunque quizá no absolutamente forzosa, del idealismo. Hay, en efecto, un curioso contraste, en punto a Dios, entre Hobbes y Berkeley. Para éste es Dios la causa eficiente de nuestros fenómenos de conciencia, que viene a reemplazar a la suprimida materia: nuestras percepciones, y hasta nuestras imágenes, guardan un orden independiente de nuestra voluntad: no podemos, pues, ser nosotros las causas de ellas; y no pudiendo serlo ya la materia, que no existe, o carecería de causa, o no queda más causa posible que Dios mismo: éste es, pues, quien causa en nosotros nuestras percepciones en su orden propio. La consecuencia sistemática del idealismo es hacer del mundo sensible entero una especie de fantasmagoría causada en el espíritu de cada uno de nosotros por la voluntad divina.

Si la operación de desarrollar sistemáticamente las ideas materialista y espiritualista implicadas por la moderna ciencia exacta de la naturaleza física, llegó así a su plenitud con Hobbes y Berkeley, no piensen ustedes que la operación de reflexionar sobre la misma ciencia, haciéndola objeto de un conocimiento y ciencia de segundo grado o potencia, se quedó en el intento fallido a medias de Bacon. No llegó también a cierta plenitud en Kant, como cima de un movimiento ascendente desde su inicio en Descartes.

Se ha dicho que la Filosofía, harta de ver que no lograba el acuerdo de los filósofos acerca del origen *de las cosas*, tema sin duda demasiado ambicioso para la inteligencia humana, se puso a ver si lo lograba acerca del origen *de nuestras ideas* de las cosas, tema quizá más modesto y al alcance de la misma inteligencia, naciendo así, en vez de la Filosofía del origen de las cosas, la Filosofía del origen de las ideas. En todo caso, ésta nació con Descartes, quien clasificó

todas nuestras ideas en *innatas, adventicias* y *facticias* justo por el or gen de las ideas de cada una de estas clases.

Descartes quería un punto de partida o principio absolutamen indudable o cierto. No pudo reconocerlo más que en la propia co ciencia con las ideas que encontró en ella:

> ... de estas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras ser e tranjeras y venir de fuera, y las otras estar hechas e inventadas p mí mismo. Pues, que tengo la facultad de concebir lo que se llam en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me pare que no lo tengo de otra fuente que [de] mi propia naturaleza; pe si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, hasta ahora h juzgado que estos sentimientos [hoy diríamos en parte sensacion o percepciones—] procedían de cosas que existen fuera de mí; en fin me parece que las sirenas, los hipogrifos y todas las dem quimeras semejantes son ficciones e invenciones de mi espíritu (24/8/66.)

Este rudimento de Filosofía del origen de las ideas lo desarroll Descartes mismo sólo sumariamente, pero, en cambio, extensísim mente Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*; y a tr vés de Leibniz, que criticó a Locke, y de Berkeley y Hume, que siguieron, llegó la Filosofía del origen de las ideas a Kant, que le di una forma muy original, y en la *Crítica de la razón pura*, obra mae tra de la filosofía moderna que será el asunto de la lección próxim

Lección 13

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA (I)

LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* es a la filosofía moderna algo así como a la ciencia moderna son los *Principios* de Newton. Resultó tan difícil de entender y dominar ya a los lectores a raíz de su publicación, que Kant publicó algo después —lo que va de 1781 a 1783— unos *Prolegómenos a toda Metafísica Futura que pueda presentarse como ciencia,* dirigidos a los profesores de Filosofía para ayudarles a exponer la filosofía de la *Crítica* —aunque no para ésto solo—, haciendo una exposición sumaria y, aunque sólo fuese por prescindir para ello de muchas complicaciones, más clara; y si, como consecuencia forzosa, mucho más incompleta, suplementada, en cambio, con alguna que otra novedad, las más interesantes relativas a la historia del pensamiento de Kant hasta la *Crítica,* o a los orígenes de ésta. Kant publicó aún una 2ª edición de ella —en 1787—, corregida y adicionada por un "Prólogo" notable, principalmente también por lo mismo, por lo relativo a los orígenes de la obra. Empieza así:

> Si la elaboración de los conocimientos que son incumbencia de la razón sigue o no el camino seguro de una ciencia, pronto puede juzgarse por el resultado. Si después de hechos muchos aprestos y preparativos, tan pronto se dirige a la meta, se queda en la estacada, o para alcanzarla tiene con frecuencia que hacer marcha atrás y emprender otro camino; e igualmente, si no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores acerca de la forma de alcanzar el designio común, puede siempre tenerse la convicción de que semejante estudio se halla todavía muy lejos de haber entrado por el camino seguro de una ciencia, sino que es un mero andar tanteando... [Y prosigue:] Que la Lógica ha marchado por este camino seguro ya desde los tiempos más antiguos, puede verse por el hecho de que desde Aristóteles no ha debido dar ningún paso atrás... Y digno de nota es todavía en ella, que tampoco haya podido dar hasta ahora ningún paso hacia delante, y parezca, pues, cerrada y completa, según toda apariencia.

Esta última afirmación ha sido desmentida por el prodigioso desarrollo de la Lógica contemporánea, pero este desarrollo no desmiente, en cambio, la primera afirmación de haber marchado la Lógica por el camino seguro de la ciencia desde Aristóteles, pues el desarrollo de

la Lógica contemporánea no es una rectificación ni un abandon de la Lógica anterior, sino una ampliación y perfeccionamiento d ésta en la que ésta ha quedado incluida. Más adelante dice Kan

> La Matemática ha marchado por el camino seguro de la cienc desde los tiempos más tempranos a que alcanza la historia de razón humana,

afirmación en la que no hay necesidad de detenerse. Y algo má adelante:

> Con la ciencia de la naturaleza se fue mucho más lentamente, ha ta que topó con el camino real de la ciencia; pues hace sólo sigl y medio que el plan del ingenioso Bacon de Verulamio, en part ocasionó este descubrimiento, en parte, y pues que ya se estab sobre la pista, lo avivó más... Cuando Galileo hizo rodar sus esf ras por el plano inclinado con un peso elegido por él mismo, Torricelli hizo al aire soportar un peso que él había pensado d antemano igual a una columna conocida de agua... se encendi una luz para todos los investigadores de la naturaleza... Por aqu se trajo una primera vez a la ciencia de la naturaleza al camin seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sid más que un mero andar tanteando.

Pero, en cambio,

> a la Metafísica... aún no le ha sido hasta aquí el destino tan favo rable que haya podido emprender el camino seguro de una cien cia, aunque es tan antigua como todas las restantes...,

pues las palabras iniciales del prólogo, el quedar en la estacada, e hacer marcha atrás y emprender otro camino, el imposible poner d acuerdo a los colaboradores, pueden considerarse, sin duda alguna inspiradas precisamente por el espectáculo de la historia de la Meta física. Y en vista de tal espectáculo, se hace Kant esta pregunta, c se plantea el problema:

> ¿En qué está, pues, que aquí aún no haya podido encontrarse, en absoluto, el camino seguro de la ciencia?

Y se responde, o se le ocurre esta manera de resolverlo:

> Pensaría yo que los ejemplos de la Matemática y de la ciencia de la naturaleza, que se han vuelto lo que ahora son gracias a una revolución hecha de una buena vez, son lo bastante notables para reflexionar sobre el meollo esencial de la trasformación de la ma-

> nera de pensar que les ha sido tan provechosa e imitarlo aquí, siquiera, *por vía de ensayo, en tanto lo permita la analogía de ambas, como conocimientos de la razón, con la Metafísica.*

Y así es como la *Crítica de la razón pura* vino a ser lo que real y esencialmente es: un estudio comparado de la Matemática, la ciencia de la naturaleza y la Metafísica, para explicar en definitiva, la distinta marcha histórica de las tres disciplinas. Y, en efecto, está la *Crítica* dividida, después de los "Prólogos" e "Introducciones" a las dos ediciones, en una "Doctrina" o "Teoría" "elemental" y otra "metódica", de extensión tan desigual —unas seiscientas y unas cien páginas, respectivamente—, que ya hace ver cómo el gran cuerpo de la *Crítica* es la "elemental": subdividida en una "Estética", que se ocupa con la Matemática —porque el sentido del nombre "Estética" no es en la *Crítica* el actual, ciencia o filosofía de la belleza, sino el de doctrina o Teoría del conocimiento sensible —y una "Lógica" a su vez subdividida en una "Analítica", que se ocupa con la Ciencia de la Naturaleza, y una "Dialéctica", que lo hace con la Metafísica. Pues bien, vamos a ocuparnos nosotros, a nuestra vez, en esta lección con la Analítica de la Ciencia de la Naturaleza, dejando para otra lección el resto de la *Crítica,* excepto aquellas nociones de las "Introducciones" que son supuestas también por la Analítica.

El tema o problema de ésta es formulado en los Prolegómenos con definitiva precisión y concisión que no hace, sino reproducir literalmente la "Introducción" a la 2ª edición de la *Crítica:* "¿cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?", fórmula por respecto a la cual son menester algunas puntualizaciones.

Kant no duda de la posibilidad de la ciencia de la naturaleza, pues para él es un *factum* o hecho, histórico y teórico, incontrastable. De lo que se trata es justamente de precisar qué es lo que ha hecho posible tal hecho. Sobre todo, porque Kant encuentra que hay doctrinas filosóficas que si fuesen verdaderas, lo harían imposible. Y éste es el lugar de volvernos hacia los contenidos autobiográficos de los *Prolegómenos:*

> Desde el origen de la Metafísica, hasta donde alcanza la historia de ella, no se ha producido acontecimiento alguno que haya podido resultar más decisivo respecto del destino de esta ciencia, que el ataque de que la hizo objeto David Hume... Hume partió principalmente de un solo, pero importante concepto de la Metafísica, a saber, el del *enlace de la causa y el efecto*... y requirió a la razón, que pretexta haberlo engendrado en su seno, a darle cuenta del derecho con que piensa que algo pueda estar constituido de tal suerte, que, puesto, tiene que estar puesto también necesariamente

> algo distinto; pues esto es lo que dice el concepto de causa. Hume probó sin contradicción posible, que es totalmente imposible a la razón, pensar *a priori* y sacándolo de conceptos un lazo semejante, pues éste contiene necesidad y no hay manera de ver cómo, porque existe algo, tiene que existir necesariamente también algo distinto, ni cómo quepa introducir así, *a priori*, el concepto de semejante enlace. De donde concluyó que con este concepto se engaña la razón de cabo a rabo, que lo tiene falsamente por su propio hijo, ya que no sería nada más que un bastardo de la imaginación, que encinta por obra de la experiencia, que ha puesto ciertas representaciones bajo la ley de la asociación, y a una necesidad subjetiva nacida de ello, esto es, un hábito, la sustituyó por una necesidad objetiva nacida de la evidencia... lo que equivale a decir: no hay, en absoluto, Metafísica alguna, ni puede haberla.

Kant ha resumido a Hume tan apretadamente, que será bueno que recurramos a la exposición, mucho más suelta, del propio Hume. Éste había publicado en 1739, a los 28 años de edad —uno de los poquísimos casos de relativa precocidad en filosofía—, su obra maestra, el *Tratado de la naturaleza humana*, que no causó, en absoluto, la "sensación" que esperaba el autor, por lo que éste refundió sus principales contenidos en un par de *Investigaciones* sueltas, que con otros "ensayos" vinieron a darle la fama internacional todavía en vida. Kant no conocía, cuando escribió lo que les he leído del "Prólogo" a los *Prolegómenos*, más que la *Investigación acerca del entendimiento humano*, que es por lo que la afirmación: "Hume partió principalmente de un solo, pero importante concepto de la Metafísica, a saber, el del *enlace de la causa y el efecto*", no es del todo exacta. En el *Tratado* había hecho Hume antes la crítica de otro gran concepto fundamental de la Metafísica, el de sustancia; pero en la *Investigación* se redujo a la del de causa, sin duda por juzgarlo, con certero tino, más decisivo aún que el de sustancia. Vengamos ahora a la exposición de Hume:

> Supóngase que una persona, dotada con las más poderosas facultades de razón y reflexión, es traída de repente a este mundo; observaría inmediatamente una sucesión continua de objetos, y un acontecimiento siguiendo a otro; pero no sería capaz de descubrir nada más. No sería capaz, en primer término, de alcanzar, mediante razonamiento alguno, la idea de causa y efecto; puesto que los poderes particulares por obra de los cuales se llevan a cabo todas las operaciones naturales, jamás aparecen a los sentidos; ni es razonable concluir, meramente porque un acontecimiento, en un caso, precede a otro, que por ello el uno es la causa y el otro el efecto. Su conjunción puede ser arbitraria y casual. Puede no haber razón

alguna para inferir la existencia del uno de la aparición del otro. Y en una palabra, tal persona, sin más experiencia, nunca podría emplear su conjetura o razonamiento en ninguna cuestión de hecho, o estar seguro de nada más que lo presente inmediatamente a su memoria y sentidos. Supóngase, de nuevo, que ha adquirido más experiencia, y ha vivido en el mundo tanto tiempo como para haber observado que los objetos o acontecimientos familiares están constantemente unidos entre sí; ¿cuál es la consecuencia de esta experiencia? Inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro. Pero, con toda su experiencia, no ha adquirido idea o conocimiento alguno del poder secreto por el que un objeto produce el otro; ni es por obra de ningún proceso de razonamiento por lo que está forzado a hacer esta inferencia. Pero sin embargo se encuentra compelido a hacerla: y aunque estuviese convencido de que su entendimiento no tenía parte alguna en la operación, continuaría no obstante en el mismo discurso del pensamiento. Hay algún otro principio que lo compele a formular semejante conclusión. Este principio es la *costumbre* o el *hábito*. Pues siempre que la repetición de cualquier acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin ser impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, siempre decimos que esta propensión es efecto de la *costumbre*... Pero aquí puede ser apropiado observar, que aunque nuestras conclusiones sacadas de la experiencia nos lleven más allá de nuestra memoria y sentidos, y nos aseguren de los hechos que acaecieron en los lugares más distantes y las edades más remotas, tiene que haber algún hecho siempre presente a los sentidos o memoria, del cual podamos partir para sacar tales conclusiones. Un hombre que encontrase en una comarca desierta los restos de suntuosos edificios, concluiría que la comarca había sido cultivada, en los antiguos tiempos, por habitantes civilizados; pero si con nada de tal naturaleza se encontrase, nunca podría hacer semejante inferencia... En una palabra, si no partimos de algún hecho presente a la memoria o a los sentidos, nuestros razonamientos serían meramente hipotéticos; y como quiera que los eslabones particulares estuviesen conectados uno con otro, la cadena entera de las inferencias no tendría nada de donde colgar, ni nunca podríamos, por medio de ella, llegar al conocimiento de ninguna existencia real. Si pregunto por qué creéis cualquier hecho particular que relatáis, tenéis que darme alguna razón; y esta razón será algún otro hecho, conectado con el anterior. Pero como no podéis proceder de esta manera *in infinitum*, tenéis que terminar por último en algún hecho que esté presente a vuestra memoria o sentidos; o tenéis que conceder que vuestra creencia carece enteramente de fundamento. ¿Cuál es, entonces, la conclusión de todo este asunto? Una muy simple, aunque debe confesarse que bastante remota de las teorías comunes de la filosofía. Toda creencia en un hecho o existencia real se deriva meramente de algún

> objeto presente a la memoria o los sentidos, y una conjunción acostumbrados entre él y algún otro objeto. O en otras palabras: habiendo encontrado, en muchos casos, que dos clases cualesquiera de objetos —la llama y el calor, la nieve y el frío— han estado siempre juntos uno con otro, si la llama o la nieve se presenta de nuevo a los sentidos, el espíritu es llevado por la costumbre a esperar calor o frío, y a *creer* que tal cualidad existe efectivamente, y se descubrirá al acercarse a los objetos. Esta creencia es el resultado necesario de colocar al espíritu en tales circunstancias. Es una operación del alma, cuando estamos situados así, tan inevitable como sentir la pasión del amor cuando recibimos beneficios, u odio cuando nos tropezamos con injusticias. Todas estas operaciones son una especie de instintos naturales, que no hay razonamiento o proceso del pensamiento y entendimiento capaz ni de producir, ni de impedir.

La causalidad reducida a un instinto —y no sólo la Metafísica, sino la ciencia de la naturaleza, fundadas en la causalidad o fundadas en un instinto: era decir que no sólo la Metafísica, sino también la ciencia de la naturaleza, no son lo que parecen ser: conocimientos, todo menos que meramente instintivos: racionales, evidentes, demostrados... Se comprende, pues, la declaración famosa de Kant:

> Lo confieso francamente: el recuerdo de David Hume fue justo lo que, hace muchos años, me sacó por primera vez del sopor dogmático, y dio una dirección del todo distinta a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa.

El sopor dogmático era el de creer, sin crítica, en lo que parecen ser la ciencia de la Naturaleza y la Metafísica. Y la nueva dirección de las investigaciones fue la de criticar e investigar lo que parecen ser la ciencia de la naturaleza y la Metafísica, para ver si lo son efectivamente; o bien, admitiendo que por lo menos la ciencia de la naturaleza lo es, es el *factum* o hecho de lo que parece, tratar de averiguar por qué o cómo lo es, a pesar y en contra de la crítica de Hume —y suprimiendo que la Metafísica, en cambio, no lo sea, tratar de averiguar también por qué o cómo no lo es, si por lo que decía Hume o por otras razones. Pero por hoy, nosotros nos contentaremos con ocuparnos en la crítica kantiana de la ciencia de la naturaleza.

Su primer acierto y mérito fue plantear el problema en términos absolutamente precisos. Recordemos la fórmula reproducida al principio: ¿cómo es posible la ciencia *pura* de la naturaleza? ¿Qué es esto de la ciencia *pura* de la naturaleza? El conjunto de los principios de la ciencia de la naturaleza sacada de la experiencia, de la ciencia empírica de la naturaleza, la de Galileo y Newton, sacada

efectivamente de los fenómenos como vimos en las lecciones correspondientes. Esto da por supuesto que esta ciencia empírica tiene ciertos *principios* —y habrá que examinar este supuesto, pidiendo que se nos den tales principios, para poder preguntar, y que se nos responda, por qué al conjunto de ellos se le llama "ciencia *pura* de la naturaleza": pura ¿de qué?... Pues bien, la absoluta precisión de los términos en que Kant plantea el problema de la ciencia de la naturaleza, está justo y por lo pronto en enumerar con toda precisión los principios de la ciencia empírica de la naturaleza. Los siguientes:

1º) todos los fenómenos físicos son magnitudes extensas;

2º) en todos los fenómenos físicos tienen las sensaciones de las percepciones de ellos una magnitud intensiva o grado de intensidad;

3º) el conjunto de los fenómenos físicos sólo es concebible como un conjunto ordenado mediante la noción de una conexión necesaria de las percepciones de ellos;

4º) en medio de toda la mudanza de los fenómenos persiste la sustancia;

5º) todas las mudanzas acontecen conforme a la ley de causalidad;

6º) todas las sustancias percibidas como simultáneas en el espacio, están en acción recíproca;

7º) es *posible* lo que está de acuerdo con las condiciones *formales* del orden de los fenómenos;

8º) es *real* lo que está de acuerdo con las condiciones *materiales* del mismo orden;

9º) es *necesario* lo real que está de acuerdo con las condiciones *generales* del mismo orden.

Ni más, ni menos.

No se preocupen si los tres últimos enunciados les resultaron enigmáticos como no creo que les resultasen los anteriores. Lo que expondré de los que sin duda han comprendido, y seguirán comprendiendo, les permitirá comprender siquiera, cómo puede pasar lo mismo con los que les queden sin comprender.

Los anteriores enunciados son *principios* de la ciencia empírica de la naturaleza en el sentido de que esta ciencia, o los hombres que la hacen, los científicos de la naturaleza, *suponen* que lo enunciado por ellos es verdad, hasta el punto de que si no lo fuese, no sería posible su ciencia, no existiría la ciencia de la naturaleza. En efecto, no habría Astronomía ni Física posible, si no fuese verdad que los fenómenos físicos tienen extensión, o integran un conjunto ordenado, o entre las percepciones de los unos y de los otros no hubiese ninguna conexión necesaria, sino que se sucediesen al azar; o lo que fuese verdad fuese que la mudanza de los fenómenos fuese tan absoluta,

que no hubiese nada persistente, o que las mudanzas no fuesen efectos de causas, sino de nuevo puro azar, etcétera.

Ahora bien, los enunciados de tales principios son *juicios*, pero de una índole muy peculiar. La absoluta precisión de los términos en que Kant plantea el problema de la ciencia de la naturaleza, está en segundo lugar, en haber precisado tal índole en una forma de un rigor no conocidos hasta él.

Ante todo, comparados con el juicio "todos los cuerpos son extensos". Éste y los principios son todos igualmente juicios de una verdad universal y necesaria: *todo* cuerpo es *necesariamente* extenso, y, por ejemplo, *toda* mudanza acontece *necesariamente* conforme a la ley de causalidad. Pero la universalidad y necesidad del juicio "todos los cuerpos son extensos" la debe este juicio a la circunstancia de que el predicado "extensos" no hace más que haçer explícita la propiedad de la extensión que estaba ya implícita en el concepto "cuerpo" del sujeto: pues el concepto de "cuerpo" implica la propiedad de la extensión. Y por esto, porque el predicado no hace más que separar del sujeto algo que ya estaba en él, o descomponer o *analizar* el sujeto, es por lo que Kant llama a los juicios como "todos los cuerpos son extensos", "juicios analíticos". En cambio, ninguno de los principios es un juicio analítico. En ninguno está el predicado implícito en el sujeto. Así, en el mismo juicio "todas las mudanzas acontecen conforme a la ley de causalidad", de ninguna manera el concepto de mudanza implica el de tener una causa: el concepto de mudanza es sólo el de una sucesión de fenómenos diferentes, mientras que el concepto de causa añade a tal sucesión algo distinto de ella. Por este lado, los principios son más bien como el juicio "todos los cuerpos son pesados". Éste tampoco es un juicio analítico. El concepto de cuerpo no implica la propiedad del peso como implica lo de extensión. Es imposible concebir un cuerpo inextenso. Pero dista tanto de ser imposible concebir un cuerpo sin peso, que en el pasado se han concebido repetidamente cuerpos *ingrávidos*, aunque fuese con error —de hecho, pero no de pura concepción. Si el juicio "todos los cuerpos son pesados" no es un juicio analítico, porque la propiedad del peso no está implícita en el concepto de cuerpo, el juicio *añade* al concepto del sujeto algo que no estaba ya en él, compone o sintetiza el concepto del sujeto con algo distinto de él, que es por lo que Kant llama a los juicios como "todos los cuerpos son pesados" "juicios sintéticos". Los principios serían, pues, también juicios sintéticos. El juicio repetido como ejemplo, "todas las mudanzas acontecen conforme a la ley de causalidad" sintetizaría con el concepto de mudanza el de causalidad. Pero por otro lado vuelven a ser los principios muy diferentes del juicio "todos los cuerpos son pesados". Éste no es un

juicio ni universal, ni necesario como los principios y los juicios analíticos. La razón es que es un juicio empírico, de experiencia, o, como dice Kant: *"a posteriori"* —sobreentendiendo "de la experiencia", y queriendo decir que se formula después que la experiencia nos ha enseñado que son pesados los cuerpos todos— hasta ahora. Porque la experiencia es, por su propia naturaleza, únicamente de lo pasado y lo presente: no hay ni puede haber propiamente "experiencia" de lo *futuro*. No hay imposibilidad alguna en pensar que lo erróneo sólo de hecho hasta ahora, sea verdadero en el futuro, es decir, apareciendo o descubriéndose en el futuro un fenómeno extenso o corpóreo ingrávido. Por lo mismo, los juicios como "todas las mudanzas acaecen conforme a la ley de causalidad", que son universales y necesarios, como los juicios analíticos no pueden ser de experiencia o *a posteriori* de ella. Son, en efecto, como dice Kant, *a priori* de toda experiencia, o anteriores a toda experiencia, o independientes de toda experiencia, en este sentido: que no necesitamos de experiencia alguna para pensar, con toda convicción, que es verdad el juicio "*todas* las mudanzas acaecen —y necesariamente— conforme a la ley de causalidad". En unir así el ser *sintético* y el ser *a priori* consiste la peculiaridad de los principios. Pero es una peculiaridad enigmática. Pues se comprende bien la verdad universal y necesaria de los juicios analíticos, ya que está fundada en, o tiene por fundamento u origen, la implicación del predicado por el sujeto. Y también se comprende la verdad universal sólo hasta el presente, y nunca necesaria, de los juicios sintéticos *a posteriori*, ya que tiene por fundamento u origen, la experiencia. Pero no se comprende la verdad universal y necesaria de los juicios sintéticos *a priori*, al no tener por fundamento u origen ni la experiencia ni la inclusión del predicado en el sujeto.

Por este camino vino a convertirse la cuestión "¿cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?" en la cuestión "¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* que son los principios de la ciencia de la naturaleza?" en el sentido de la cuestión "¿cuál es el fundamento u origen de la verdad universal y necesaria de tales principios?"

Y reparen ustedes, por un lado, en cómo responde esta formulación a la situación creada por Hume: se pregunta por el fundamento u origen de la *verdad universal y necesaria* del principio de causalidad, justo porque si fuesen el hábito y la creencia, como concluía Hume, no podría ser universal ni, sobre todo, necesariamente verdadero; y por otro lado, que mientras no se descubra y señale con toda puntualidad y verdad el fundamento u origen de la verdad de los principios, esta verdad estará cuando menos en suspenso, por decirlo así, y con ella la de la ciencia entera que supone tales principios hasta ser imposible si no fuesen universal y necesariamente verdaderos.

¿Cuál es, entonces, la solución kantiana de cuestión tan crítica para la ciencia de la naturaleza?

Si repasásemos los enunciados de los principios, podríamos comprobar que en cada uno de ellos viene a ser el sujeto el concepto de los fenómenos físicos, mientras que cada uno de ellos tiene por predicado, o por concepto esencial del predicado, respectivamente uno de los conceptos siguientes: magnitud extensa o extensión, magnitud intensiva o grado de intensidad, conexión necesaria, sustancia, causalidad, acción recíproca, posible o posibilidad, real o realidad, necesario o necesidad. La cuestión se presenta así como la del fundamento u origen de la verdad del predicar estos conceptos de los fenómenos físicos, o sencillamente de la verdad de tales conceptos: ¿en qué nos fundamos para predicar, sin necesidad de experiencia alguna, y con verdad necesaria, de todos los fenómenos físicos, que son extensos, conexos, sustanciales, causales, etc? Esta es, con definitiva precisión, la cuestión, y una cuestión que al reducirse al del fundamento u origen de tales conceptos, hace ver la importancia, de principio, o principalidad, de ellos, por lo que Kant les da el nombre, venerable en la filosofía, de "las categorías", dado por primera vez por Aristóteles también a los conceptos que eran para él los principales. Con lo que la cuestión puede formularse, por última vez, así: ¿cómo es posible la verdad de las categorías? o ¿por qué las categorías son verdaderas?

Y la respuesta y solución de todo, por fin, es la siguiente: porque las categorías son los conceptos *integrantes* del entendimiento *de los sujetos* percipientes de los fenómenos físicos y autores de la ciencia de estos fenómenos, con los que estos sujetos conciben los fenómenos físicos mismos, en el sentido de que los fenómenos físicos objeto de la percepción y de la ciencia de la naturaleza están *integrados* a su vez por los mismos conceptos, como *formas* dadas a su *materia* o material sensible, las sensaciones. Los fenómenos físicos no son un *caos* de colores, sonidos —de cualidades secundarias— ni de figuras, movimientos —de cualidades primarias. Todo lo contrario: son un *cosmos*, que quiere decir un orden de ellas. En los fenómenos físicos, las sensaciones o cualidades rellenan, por decirlo así, las formas de sustancias, o cosas, o cuerpos, en relaciones de causa y efecto, y de acción recíproca, etc., en que percibimos los fenómenos físicos, y hacen de éstos el orden que hace posible que sean objeto de la ciencia de la naturaleza. Ahora, estas formas no son propias de las sensaciones o cualidades sensibles mismas: en ningún color, ni en ninguna figura, encontraremos nunca, por mucho que los escrutemos o *analicemos*, nada que sea ni sustancialidad ni causalidad: con esto, es decir, con los conceptos de sustancia y causa, los *sintetiza* el entendimiento de los sujetos. O al revés: es éste, el que con sus conceptos categoria-

les da a las sensaciones las formas de sustancias, causas y efectos, etc., con que, en que, percibimos los fenómenos físicos. Y justo por esto, justo porque los fenómenos físicos están *integrados*, en parte, en la parte en que no lo están por las sensaciones o cualidades sensibles, por nuestras categorías, es por lo que no podrá haber nunca un fenómeno físico para nosotros ni integrado por ellas, o que las desmienta, o del que no sean verdaderas. En suma, la función de fundamento u origen que desempeñan, respecto de los juicios analíticos la implicación del predicado por el sujeto, y respecto de los juicios sintéticos *a posteriori* la experiencia, la desempeñan, respecto de los juicios sintéticos *a priori* que son los principios de la ciencia de la naturaleza, las categorías con su ser a la vez, de un lado, conceptos integrantes de los sujetos de la percepción y la ciencia, y, de otro lado formas integrantes de los fenómenos u objetos de la percepción y la ciencia.

Y ahora es posible decir con un mínimo de palabras, por qué llama Kant al conjunto de los principios de la ciencia empírica de la naturaleza, la "ciencia *pura* de la naturaleza", o, como también la llama, "la parte pura de la ciencia de la naturaleza". La pregunta era: pura ¿de qué? Y la respuesta es: pura de la experiencia, en cuanto independiente o *a priori* de ella, por pura de las sensaciones, en cuanto que las categorías son conceptos irreducibles a ellas, por independientes o *a priori* de ellas.

A su fundamentación o explicación del origen, de la verdad de las categorías, le puso Kant, que gustaba un tanto maníacamente de tales cosas, el nombre abracadabrante de "deducción trascendental de las categorías". El término "deducción" lo tomó a la terminología técnica jurídica, donde era sinónimo de "justificación", y sin más comprenderán el sentido de la expresión toda sinónima "justificación de las categorías". Pero ¿por qué "transcendental"? Este término lo tomó, a su vez, a la terminología técnica filosófica. La filosofía venía tradicionalmente llamando "conceptos trascendentales" a conceptos como el de "ente" o "existente" que son los únicos predicables justo de todos los entes, sin excepción alguna, e incluso de sí mismos: pues sin duda el concepto de "existente" es, en cuanto concepto, algo que también existe, o es un existente. La filosofía venía también llamando "inmanente" a los sujetos a lo integrante de ellos, y "trascendente" a los sujetos a lo *no* integrante de ellos, por ser integrante *sólo* de sus objetos.

Kant tomó el término "trascendental" para designar cuanto, o es integrante a la vez de los sujetos y de sus objetos, como lo son las categorías, o se ocupa con lo trascendental en este sentido, como lo hace la "filosofía trascendental", o sea, la suya propia. El abracadabrante nombre "deducción trascendental de las categorías", no es,

pues, en realidad, más abracadabrante que esto: justificación de l verdad de las categorías por su ser a la vez ingredientes de los sujeto de la percepción de los fenómenos físicos y de la ciencia de esto fenómenos e ingredientes de estos mismos fenómenos. Y esta jus tificación de las categorías es la justificación de los principios que la enuncian de los fenómenos, es decir, en el fondo el hecho de que con cebimos con ellas, o integramos con ellas, los fenómenos; y esta justi ficación de los principios de la ciencia de la naturaleza es la justifica ción de esta misma ciencia —contra Hume: el concepto de causa n es el de una fe instintiva motivada por un hábito engendrado po una mera repetición de secuencias de fenómenos; es un concepto qu integra el entendimiento humano antes de toda percepción de un secuencia de fenómenos, y con el que el entendimiento humano con cibe ya la primera secuencia de fenómenos que percibe. De otr suerte sería imposible el *factum* histórico y "exitoso" de la modern ciencia de la naturaleza.

¿En qué consiste, en conclusión, la operación practicada por Kan con esta ciencia?

En reflexionar sobre ella, analizarla, darse cuenta de que supon ciertos principios, que contienen ciertos conceptos, de cuya verda respecto de los fenómenos físicos depende radicalmente la verdad d los principios y de todas las demás proposiciones de la ciencia.

Y sin necesidad de más que lo que les expuse de Bacon y lo qu acabo de exponerles de Kant, reconocerán ustedes que la idea que s hizo Kant de la moderna ciencia de la naturaleza va muchísimo má al fondo de toda ella que la idea que se había hecho Bacon. Y sin embargo, lo que acabo de exponerles de Kant no es todo, ni lo má profundo e importante. Pero esto tiene que aguardar a otro moment del curso. (26/8/66)

Después de todo lo anterior, podrán comprender el siguiente resu men hecho por el propio Kant en los *Prolegómenos*:

> La suma de todo es ésta: el asunto de los sentidos es intuir; e del entendimiento, pensar. Pero pensar es: *unir* representacione en *una* conciencia. [Esta unión, o surge, en forma meramente *rela tiva al sujeto*, y es accidental y subjetiva, o tiene lugar absolutamen te, y es necesaria u *objetiva*]. La unión de las representaciones e una conciencia es el juicio. Así pues, es pensar tanto como juzga o reducir en general representaciones a juicios. De aquí que los jui cios sean, o meramente subjetivos, cuando las representaciones s reducen a una conciencia *en un sujeto* solamente, y se unen en él o sean objetivos, cuando se unen en una conciencia *en general*, est es, necesariamente. Los ingredientes lógicos de todos los juicio son otras tantas especies posibles de unir representaciones en un

conciencia. Pero si sirven a las representaciones como conceptos, son conceptos de la unión *necesaria* de ellas en una conciencia, por ende principios de juicios objetivamente válidos. Esta unión en una conciencia es, o analítica, por medio de la identidad, o sintética, por medio de la composición o adición de distintas representaciones una a otra. La experiencia consiste en la conexión sintética de los fenómenos (las percepciones) en una conciencia, en tanto es una conexión necesaria. De aquí que sean los conceptos puros del entendimiento aquellos bajo los cuales tienen que subsumirse todas las percepciones antes de que puedan servir de juicios de experiencia en los que se representa la unidad sintética de las percepciones como necesaria y universalmente válida.

Los juicios, en tanto se consideran meramente como las condiciones de la unión de representaciones dadas en una conciencia, son reglas. Estas reglas, en tanto representan la unión como necesaria, son reglas *a priori*, y en tanto no hay ningunas por encima de ellas, de las que se deriven, son principios. Ahora bien, con vistas a la posibilidad de toda experiencia, cuando se considera en ella meramente la forma del pensar, no hay condiciones de los juicios de experiencia por encima de aquellas que ponen a los fenómenos, según la distinta forma de la intuición de ellos, bajo conceptos puros del entendimiento, que hacen al juicio empírico objetivamente válido, son éstos los principios *a priori* de la experiencia posible.

Los principios *a priori* de la experiencia posible son, pues, a la vez leyes universales de la naturaleza, que pueden conocerse *a priori*. Y así se ha resuelto el problema... *¿cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?* (28/9/66)

Después de todo lo anterior, podrán comprender siquiera este breve pasaje de los *Prolegómenos*:

Cuando digo: la experiencia me enseña algo, me refiero cada vez sólo a la percepción que es parte de la experiencia, p. ej., que a la iluminación de la piedra por el Sol sigue cada vez calor, y así es el juicio de experiencia hasta aquí todas las veces accidental. Que este calentamiento se siga necesariamente de la iluminación por el Sol, está contenido sin duda en el juicio de experiencia (por medio del concepto de causa), pero esto no lo aprendo por la experiencia, sino al revés, la experiencia se engendra primeramente por la adición de este concepto del entendimiento (la causa) a la percepción. (28/9/66)

Lección 14

LOS NUEVOS MUNDOS HUMANOS

PASANDO AHORA de las nuevas ideas acerca del mundo *natural*, debida a la moderna ciencia de la naturaleza, a las ideas acerca del mund *humano*, se encuentran también grandes novedades, debidas a tre factores:

los viajes, que no hicieron solamente cambiar la idea de la Tierra al dar a conocer nuevos mundos, que no eran meramente nuevo mundos *naturales*, sino también nuevos mundos *humanos*, contr buyeron a cambiar asimismo las ideas acerca del mundo humano e general;

la ciencia moderna de la naturaleza, ante cuyos éxitos pensaron qu debían tomarla por el modelo que imitar las ciencias del mund humano, las llamadas hoy "ciencias humanas";

y la *evolución histórica propia del mundo humano* mismo.

Los nuevos mundos humanos dados a conocer por los viajes, hicie ron directamente pensar ideas nuevas acerca del mundo humano e general, o plantearon problemas para resolver los cuales hubiero de pensarse tales ideas.

De las ciencias humanas que pensaron deber tomar por model que imitar a la ciencia de la naturaleza, fue la primera y principa la ciencia política, que acompañó, como causa y efecto a la vez, a l formación y desarrollo del Estado moderno, el producto de la cul tura dominante del mundo humano moderno.

La evolución histórica propia del mundo humano, al intervenir po todas partes, no dio a las ideas la expresión individualizada en obra que les dieron los viajes y las ciencias.

Es por lo que no voy a ocuparme más "temáticamente" con ella mientras que voy a dedicar esta lección y la siguiente a las ideas pro movidas por los viajes, y una serie de lecciones a las ideas política modernas y, en general, a las ciencias humanas de la época propia mente moderna, a diferencia de la contemporánea: la época que precisamente por las ideas políticas y las ciencias humanas en general culmina y termina en "la Ilustración"; cuyas ciencias humanas n son aún todas las cultivadas en el siglo pasado y el nuestro, o cuy cultivo dista aún de ser aquel de que las han hecho objeto estos do siglos.

Recordemos que el mundo terrestre conocido de los europeos hast

los últimos siglos de la Edad Media, se limitaba a Europa, el Próximo Oriente asiático y el norte de África —en torno del Mediterráneo por tres lados: por el occidental se extendía el Océano, ignoto. Si se tenían noticias de algún otro país, como la India, distaban de integrar un conocimiento como el que se tenía de los países propiamente "conocidos". De otros países reales se tenían noticias fabulosas, si es que fabulosas pueden ser noticias. Y, finalmente, se hablaba de países que hoy tenemos por "países fabulosos", es decir, de los que entonces no se tenían sino fábulas —para nosotros.

Los viajes inaugurales de los tiempos modernos, los viajes hacia el Oriente y el Occidente *extremos*, dieron a conocer los mundos precisamente de estos extremos —como los mundos enormes de China y de América, y otros menores, pero todos ellos más o menos diferentes del viejo mundo conocido, y no sólo como mundos naturales, repito, sino también como mundos humanos. Fue, en efecto, justo, su relativa novedad como mundos humanos lo que hizo pensar si no todas, las más de las ideas que voy a exponer, y quizá las más importantes de todas ellas.

De las más importantes son, sin duda, las ideas *relativistas*, tan contrarias a las dogmáticamente absolutistas de la idea medieval del mundo humano —del mundo todo.

De las varias expresiones de estas ideas, voy a citarles las que les da Descartes, que prefiero por la autoridad, máxima, de éste, y por la concisa y clara precisión con que se las dará a conocer. Son un par de breves pasajes del *Discurso del Método*:

De la Primera Parte:

> viendo muchas cosas que, bien que nos parezcan hasta extravagantes y ridículas, no dejan de ser universalmente recibidas y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendí a no creer nada demasiado firmemente de aquello de que no me habían persuadido más que el ejemplo y la costumbre;

es decir: no hay, o no hay sólo, lo que *debe* ser recibido y aprobado *igualmente* por *todos* los hombres, sino que lo recibido y aprobado es *relativo* a los hombres que lo reciben y aprueban...

De la Segunda Parte:

> habiendo considerado cuán diferente llega a ser un mismo hombre, con su mismo ingenio, siendo educado desde su infancia entre franceses o alemanes, de lo que sería, si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales;

es decir: el natural de un individuo humano resulta diferenciad *relativamente* al grupo humano *que lo forma.*

Si de los "otros grandes pueblos" del primer pasaje se puede fun dadamente pensar que sean pueblos *europeos* distintos del francés, e segundo pasaje prueba que el horizonte total de las ideas relativista se extiende en Descartes hasta abarcar el Extremo Oriente y América

Lo que confirman otros dos pasajes, de la Tercera Parte:

> Si consideramos todos los bienes que están fuera de nosotro como igualmente alejados de nuestro poder, no tendremos más pen por carecer de aquellos que parecen ser debidos a nuestra cuna cuando seamos privados de ellos sin nuestra culpa, que no la tene mos por no poseer los reinos de la *China* o de *México*

—menciones que son índice de lo exótico, pero también de lo valios de lo mentado;

> y aun cuando los haya quizá tan sensatos entre los persas o lo chinos como entre nosotros.

Este último pasaje parecería más bien *antirrelativista*: la sensatez sería propia por igual de todos los hombres. Pero es, sin duda, una apariencia engañosa. Porque lo que el pasaje quiere verdaderamente decir es: todos los hombres son igualmente sensatos, a pesar de las diferencias entre ellos; esto es: las diferencias entre ellos deben estimarse igualmente sensatas, la sensatez es *relativa* a las diferencias entre los hombres...

Este último pasaje puede servirnos para pasar a un segundo grupo de ideas. Ya no se trata de que entre los persas o los chinos los haya tan sensatos como entre nosotros. Ahora se trata de que entre los persas y los chinos, los orientales —y los occidentales, los americanos, se encuentren los miembros de una cultura superior a la de los europeos, titulados por ella para criticar ésta y para ser los modelos que proponer a la imitación de los europeos. Toda una literatura se ha servido de personajes, escenarios, acciones *orientales*, africanos, americanos, ya para hacer la crítica del país europeo del autor, y aún de la Europa occidental entera, ya para encarnar en unos, y fabular con todos, desde la sabiduría peculiar únicamente de la cultura más antigua, madura y refinada, hasta la naturalidad más espontánea, buena y feliz, por no corrompida de cultura alguna; ya con un espíritu irónico, de busca literaria del contraste más que de verdadera fe en la superioridad de lo presentado como superior, ya con una perfecta buena fe en esta superioridad. Me bastará limitarme a recordar los

títulos más conocidos, *Cartas persas, Cartas marruecas*, algunos de los cuentos de Voltaire y otros, en espera de mayores referencias en lecciones ulteriores, y de las que voy a hacer ahora mismo.

El papel de América en todo el orden de ideas de que estoy tratando, merece el resto de esta lección y la siguiente entera. Pues fue el hombre de ella el que planteó los problemas más decisivos ideológicamente, e hizo pensar las ideas más contrarias, pero igualmente importantes.

El principal de los problemas aludidos fue el planteado por la conquista —y la evangelización enfrentadas: si los conquistadores tuvieron en sostener la irracionalidad y bestialidad de los indios el interés material que denunciaron los evangelizadores, éstos tuvieron en defender la racionalidad de los indios, y aún toda una serie de virtudes de ellos, el interés espiritual por la condición de posibilidad de la evangelización misma...

De todos los autores participantes en la memorable controversia, el más apasionado y tenaz, influyente y famoso, es Las Casas; y de sus muchos escritos, voluminosísimos o breves, el más famoso e influyente también, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1552, de la que es parte el siguiente pasaje, buena síntesis no sólo de la posición del autor, sino de la cuestión toda —descontada la extremosidad de aquélla:

> Descubriéronse las Indias en el año de mil y cuatrocientos noventa y dos. Fuéronse a poblar el año siguiente de cristianos españoles... y la primera tierra donde entraron para hecho de poblar, fue la grande y felicísima isla Española... Hay otras muy grandes e infinitas islas alrededor por todas las partes de ella, que todas estaban y las vimos, las más pobladas y llenas de naturales gentes indios de ellas que puede ser tierra poblada en el mundo. La tierra firme... tiene de costa de mar más de diez mil leguas descubiertas, y cada día se descubren más, todas llenas como una colmena de gentes... que parece que puso Dios en aquellas tierras todo el golpe o la mayor cantidad de todo el linaje humano. Todas estas universas e infinitas gentes, a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven, más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, ni rijosos, ni querellosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganza, que hay en el mundo... Son... de... vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra santa fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tienen para esto, que Dios crió en el mundo... En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde

luego que las conocieron, como lobos, y tigres, y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de 40 años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas, y varias y nunca otras tales vistas, ni leídas, ni oídas maneras de crueldad... en tanto grado, que... [d]aremos por cuenta muy cierta y verdadera, que son muertas en los dichos cuarenta años, por las dichas tiranías e infernales obras de los cristianos, injusta y tiránicamente, más de doce cuentos —millones— de ánimas, hombres y mujeres y niños, y en verdad que creo, sin pensar engañarme, que son más de quince cuentos. Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer del haz de la tierra aquellas miserables naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar, o suspirar, o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los Señores naturales y los hombres varones —porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres—, oprimiéndolos con la más dura horrible y áspera servidumbre, en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven, o subalternan como a géneros, todas las otras diversas y varias de asolar a aquellas gentes, que son infinitas. La causa porque han muerto y destruído tantas y tales y tan infinito número de almas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto, ni de ellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, por que pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado; pero como y menos que estiércol de las plazas. Así han curado de sus vidas y de sus ánimos, y por esto todos los números y cuentos dichos, han muerto sin fe y sin sacramentos. Y ésta es una muy notoria y averiguada verdad, que todos, aunque sean los tiranos y matadores, la saben y la confiesan, que nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a cristianos; antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que primero muchas veces hubieron recibido ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes violencias y vejaciones de ellos mismos.

A la memorable controversia se debe el origen del curso de ideas conocido ya tradicionalmente bajo el nombre de "la leyenda negra" de España, y en parte el del otro curso de ideas al que se ha puesto

más recientemente el nombre de "la calumnia de América". La leyenda negra tiene menos importancia para la historia de la idea moderna del mundo que la calumnia de América, aunque sólo fuese paradójicamente, por el éxito de la leyenda y el fracaso de la calumnia: la leyenda negra no causó la decadencia de España, ni su desaparición de entre las potencias protagonistas del mundo moderno —justo por haber seguido la vocación de antagonista de ellas; pero acompañó a esta decadencia y desaparición, por la que España dejó de contar para la historia de la idea moderna del mundo; en cambio, si hubiese triunfado la calumnia de América, la idea de que todo lo americano, naturaleza inanimada, flora, fauna, individuos humanos y culturas, era muy inferior a lo correspondiente del Viejo Mundo, ya por hórrido, ya por raquítico, ya por irracional y bestial, ya por salvaje o bárbaro, incluso por deficientemente monstruoso, en vez de haber triunfado la idea de la superioridad, hasta utópica, de América, de seguro que nuestra idea del mundo no sería la que es, e incluso posible que nuestro mundo mismo no fuese el que es.

Precediendo de poco a la controversia sobre la racionalidad o irracionalidad de los indios, y sobreviviéndola en mucho, surgió y se desarrolló, en contraste notable con la idea de la bestialidad de los indios, la del "buen salvaje"; prototípica o arquetípicamente americano.

Precedió de poco a la controversia, porque el primero que la pensó fue Colón mismo. Colón no fue el primero que pensó la idea de un hombre en estado de naturaleza bueno y feliz, y justo por ser hombre de tal estado, puesto que esta idea tiene antecedentes que remontan a la Antigüedad Clásica, como el de la edad de oro —en vaga consonancia con el relato bíblico del Paraíso Terrenal, y en preciso contraste con el de la caída y la idea cristiana del pecado original; pero Colón fue el primero que *apercibió* con la idea preconcebida del buen salvaje a los indígenas de América que *percibió*, con sus compañeros de primer viaje, antes que ningún otro hombre no americano. Pues ¿qué son sino expresión de tal *apercepción*, los pasajes referentes a los indígenas de las islas del Caribe, en la carta de relación de que les hablé en la lección sobre los viajes?: aquel presentarles a Sus Majestades los Reyes Católicos, y a España toda y el Viejo Mundo entero, como dechados de bondad y amor, virtud y felicidad, y buena disposición, así de intelecto como de voluntad, para hacerse fieles súbditos de Sus Majestades y fieles miembros de la Iglesia Católica —cosas todas psicológicamente inverosímiles, no de *comprobar*, sino de *prever*, sobre la base de las relaciones tenidas con ellos por Colón y sus compañeros... Y sin embargo, la idea tuvo la notable fortuna histórica que jalonan una serie de nombres ilustres en la historia de la

cultura europea, y, aún, específicamente en la historia de la idea moderna y hasta contemporánea del mundo: Montaigne, Lafontaine, Fontenelle, Voltaire, Rousseau, Saint-Pierre, Chateaubriand... Si son franceses, no se debe a una predilección injustificada, sino al puesto de Francia, primero en la historia de la civilización occidental, y siempre en la de la *Weltliteratur* en el sentido de Goethe.

Pero justo, también, por ellos, hay que anteponerles —y a Las Casas— el de un español. Fray Antonio de Guevara, noble de familia y por ello, aunque fraile franciscano, prelado cortesano, publicó en 1529 un *Reloj de Príncipes* o *Marco Aurelio* que fue de las obras más leídas por Europa en su tiempo —el tiempo en que el poder político apoya los valores culturales, que era el tiempo de entonces— y el de hoy...: piensen en lo que el puesto político y económico internacional de los Estados Unidos viene representando, por ejemplo, para la difusión internacional de su literatura, y aún para el mérito efectivo de ella. Pues, en esta novela didáctica —que tal es por su género la obra— hay un episodio, del "Villano del Danubio", del que les voy a leer pasajes, para que por sí mismos reconozcan su sentido, y sus repercusiones históricas al oírme otras referencias.

> Fue pues el caso, que como un día estuviese Marco Aurelio rodeado de senadores, de filósofos, de médicos y de otros hombres cuerdos... contóles un muy notable ejemplo, diciendo: "En el año primero que fui cónsul, vino a Roma un pobre villano de la ribera del Danubio a pedir justicia al Senado contra un censor que hacía muchos desafueros en su pueblo, y de verdad él supo tan bien proponer su querella, y exagerar las demasías que los jueces hacían en su patria, que dudo yo las supiera [Cicerón] mejor decir, ni el muy nombrado Homero escribir. Tenía este villano la cara pequeña, los labios grandes y los ojos hundidos, el color adusto, el cabello erizado, la cabeza sin cobertura, los zapatos de cuero de puerco espín, el sayo de pelos de los de cabra, la cinta de juncos marinos, y la barba larga y espesa, las cejas que le cubrían los ojos, los pechos y el cuello cubierto de vello como oso, y un acebuche en la mano. Por cierto, cuando yo le vi entrar en el Senado, imaginé que era algún animal en figura de hombre, y después que le oí lo que dijo, juzgué ser uno de los dioses, si hay dioses entre los hombres; porque si fue cosa de espanto [admiración] ver su persona, no menos fue cosa monstruosa [pasmosa] oír su plática... Puesto, pues, en el medio del Senado aquel rústico... díjoles así: '¡Oh padres conscriptos, oh pueblo venturoso! Yo el rústico Mileno, vecino que soy de las Riparias, ciudades del Danubio, salud a vosotros, los Senadores romanos... Los tristes hados lo permitiendo, y nuestros sañudos dioses nos desamparando, fue tal nuestra desdicha, y mostróse a vosotros tan favorable ventura, que los superbos capitanes

de Roma tomaron por fuerza de armas a nuestra tierra de Germania... ...Pregúntoos, oh romanos!, qué acción teníades vosotros, siendo criados cabe el río Tíberni, a nosotros, que nos estábamos en paz en las riberas del Danubio... Después que en este camino he visto las bravas montañas, las diversas provincias, las muchas naciones, las tierras ásperas, las gentes tan bárbaras, las muchas y muchas millas que hay de Germania a Roma, yo no sé qué locura le tomó a Roma de enviar a conquistar Germania; porque, si lo hizo con codicia de sus tesoros, sin comparación fue más el dinero que se gastó en conquistarla, y ahora se gasta en sustentarla, que no le renta ni rentará por muchos años Germania; y podrá ser que primero la tenga perdida que no saquen la costa que hicieron por ello. Si me decís, romanos, que no por más fue Germania conquistada de Roma, sino porque Roma tuviese esta gloria de verse señora de Germania, también es esto vanidad y locura; porque muy poco aprovecha tener los muros de los pueblos ganados, y tener los corazones de los vecinos perdidos... Si decís que nos enviasteis a conquistar a fin que no fuésemos bárbaros ni viviésemos como tiranos, sino que nos queríades hacer vivir debajo de buenas leyes y fueros, tal sea mi vida si la cosa así sucediera; pero ¿cómo es posible que vosotros deis orden de vivir a los extranjeros, pues quebrantáis las leyes de vuestros antepasados?... Si esto es verdad, como es verdad, conviene saber, que ni tuvo ocasión, ni menos razón, la superba Roma de conquistar ni tomar a la *inocente* * Germania, andémonos todos a robar, a matar, a conquistar y a saltear, pues vemos que... cada uno toma lo que puede y mata a quien quiere; y lo que es peor de todo, que tantos y tan grandes males, ni los que gobiernan los quieren remediar, ni los agraviados de ellos se osan quejar... Pues... ¿es verdad que nos guardáis justicia y tenéis en paz y tranquilidad la tierra? No por cierto, sino que los que van allá nos toman la hacienda, y los que estáis acá nos robáis la fama, diciendo que pues somos una gente sin ley, *sin razón*,** sin rey, que como bárbaros incógnitos nos pueden tomar por esclavos. Muy engañados vivís en este caso, oh romanos; ca no me parece que con razón nos pueden llamar gente sin razón, pues tales cuales nos criaron nuestros dioses, nos estamos en nuestras casas propias, sin desear ni buscar ni tomar tierras ajenas. Con mucha más razón podemos decir ser vosotros gente sin razón, pues no contentos con la dulce y fértil Italia, os andáis derramando sangre por toda la tierra. Que digáis nosotros merecer ser esclavos a causa que no tenemos príncipe que nos mande, ni senado que nos gobierne, ni ejército que nos defienda; a esto os respondo que pues no teníamos enemigos, no curábamos de ejércitos, y que pues era cada uno contento con su suerte, no teníamos necesidad de superbo senado que gobernase; que siendo como éramos, todos iguales, no

* Subrayado de J. Gaos.
** Subrayado de J. Gaos.

consentíamos haber entre nosotros príncipes; porque el oficio de l príncipes es suprimir a los tiranos y conservar en paz los pueblo Que digáis no haber en nuestra tierra república ni policía, sino qu vivíamos como viven los brutos animales en una montaña, tampoc en esto, como en lo otro, tenéis razón; pero nosotros no consentí mos en nuestras tierras tratantes mentirosos ni bulliciosos, ni hon bres que de otras tierras nos trujesen aparejos para ser viciosos regalados; de manera que como en el vestir éramos honestos, y e el comer nos preciábamos de sobrios, no teníamos necesidad d muchos tratos... Felice y bienaventurada república es, no en l que hay muchos tratos, sino do viven muchos virtuosos; no la qu es abundante de muchas riquezas, sino la que se precia de mucha virtudes; no donde viven muchos bulliciosos, sino do residen hon bres pacíficos... Quiero, romanos, contaros mi vida, y por ell veréis qué vida pasan los de mi tierra. Yo vivo de varear bellota en el invierno y de segar mieses en el verano, y algunas veces pesc tanto por necesidad como por pasatiempo; de manera que todo l más de mi vida paso solo en el campo o en la montaña, y si no sabé por qué, oíd, que yo os lo diré. Veo tantas tiranías en vuestro censores, hácense tantos robos a los míseros pobres, hay tanta disensiones en aquel reino, permítense tantos daños en aquell tierra, está tan robada, la mísera república, hay tan pocos que cele lo bueno, y espero tan poco remedio de aqueste senado, que dete mino, como malaventurado, desterrarme de mi casa y de mi dulc compañía, porque no vea con mis ojos cosa de tanta lástima.. Si en algo os ha ofendido mi lengua, he aquí me tiendo en est suelo para que me cortéis la cabeza, porque más quiero ganar honr en ofrecerme a la muerte que no que la ganéis vosotros conmigo e quitarme la vida'. Aquí dio fin el rústico a su no rústica plática Dijo, pues, luego el emperador Marco Aurelio a los que con él esta ban: '... una hora estuvo el villano tendido en tierra, y todo nosotros las cabezas bajas, de espantados, no le pudimos responde palabra... Habido nuestro acuerdo en el Senado, otro día provei mos jueces de nuevo para las riberas del Danubio, y... asimism que aquel rústico fuese en Roma fecho patricio... y que del erari público fuese para siempre sustentado; porque nuestra madre Rom siempre se preció de pagar, no sólo los servicios señalados que l hacían, mas aún las buenas palabras que en su senado se decían.' '

Este texto es convincentemente alegórico: con el villano de la Ger mania conquistada, expoliada y mal gobernada por Roma, se mentar inequívocamente el indígena de América, ésta y España. El texto e una expresión más de la autocrítica de la España conquistadora d América iniciada y llevada adelante con creciente volumen y eficaci por los evangelizadores. En él están expresas tan sólo más extenso más incidentalmente, tres importantes ideas:

la de la sinrazón de los indios, alejada para justificar, no sólo la conquista, sino incluso la expoliación de los conquistadores;

en contra de ella, la del hombre primitivo, inocente y feliz, al que vienen a echar a perder y hacer desdichado los conquistadores que se tienen a sí mismos por de una cultura muy superior;

y la de la legitimidad de la conquista, en las circunstancias de América y España en que se efectuó la de aquélla por ésta.

Esta última idea fue objeto de una amplificación tan importante para la historia de la idea moderna del mundo humano, que le dedicaré la primera mitad de la lección próxima;

en lo que queda de ésta, voy a seguir con la historia del buen salvaje.

El texto de Guevara, por intermedio de un oscuro compilador francés, inspiró a Lafontaine la fábula *Le paysan du Danube*, que lo reproduce libremente, aunque sólo fuese por hacerlo muy abreviadamente; pero, sobre todo, que presenta el caso como una mera ilustración más de la máxima "no hay que juzgar a las gentes por la apariencia", con lo que ya no tiene, en absoluto, la intención histórico-crítica que tenía en Guevara, y resulta dudoso su puesto e influencia en la trayectoria histórica de la idea del buen salvaje: porque si no puede caber duda acerca del conocimiento de las fábulas de Lafontaine por los franceses, sí la cabe acerca de lo que deba precisamente a ésta, del rústico del Danubio, la idea del buen salvaje en, pongamos por debida preferencia, Rousseau.

La influencia internacional a la vez más cercana e importante del texto de Guevara, fue la que tuvo, muy probablemente, sobre las ideas de Montaigne, aunque éste las exponga como motivadas por un conocimiento y trato personal, en su ensayo "De los caníbales", que empieza con una sentencia de sentido próximo al de la máxima con que empieza la fábula de Lafontaine: "hay que precaverse de aferrarse a las opiniones vulgares y hay que juzgarlas por la vía de la razón, no por la voz popular"; y sigue así: "Yo he tenido largo tiempo conmigo a un hombre que había permanecido diez o doce años en ese otro mundo que se ha descubierto en nuestro siglo..." Y, tras una de las series de digresiones que le son habituales, vuelve a su hombre así:

> El hombre que yo tenía era hombre simple y rudo, que es una condición propia para rendir verdaderamente testimonio: pues las gentes cultas observan mucho más atentamente y más cosas, pero las glosan; y, para hacer prevalecer su interpretación y convencer de ella, no pueden guardarse de alterar un poco la Historia... O hace falta un hombre muy fiel, o tan simple que no tenga con

qué constituir y dar verosimilitud a invenciones falsas; y que no esté comprometido con nada. El mío era así; y, esto aparte, me ha hecho ver diversas veces a muchos marineros y mercaderes que había conocido en su viaje. Así me contento con esta información... Pues bien, yo encuentro... que no hay nada de bárbaro ni de salvaje en esta nación [los caribes], a juzgar por lo que me han referido, sino que cada cual llama barbarie lo que no es usual para él; como en verdad parece que no tenemos más mira de la verdad y de la razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y usanzas del país en que estamos [las ideas relativistas que había de repetir Descartes, según vimos]... Éstos son salvajes lo mismo que llamamos salvajes [silvestres] los frutos que la naturaleza, de suyo y por su marcha ordinaria, ha producido: allí donde, a la verdad, son aquellos que nosotros hemos alterado con nuestro artificio y desviado del orden común, los que debiéramos llamar más bien salvajes. En aquéllos están vivas y vigorosas las verdaderas y más útiles y naturales virtudes y propiedades, las cuales hemos bastardeado en éstos, y las hemos acomodado simplemente al placer de nuestro gusto *corrompido*.* No es de razón que el arte gane el punto de honra por encima de nuestra grande y potente madre natura. Tanto hemos recargado la belleza y riqueza de sus obras con nuestras invenciones, que la hemos sofocado del todo... Estas naciones [americanas "primitivas"] me parecen, pues, bárbaras en esto, que han recibido muy poca factura del ingenio humano, y están aún muy vecinas a la propia ingenuidad original. Las leyes naturales les mandan aún, muy poco bastardeadas por las nuestras... me parece que lo que vemos por experiencia en esas naciones, sobrepasa, no solamente todas las pinturas con que la poesía ha embellecido la edad de oro, sino hasta las concepciones y los deseos mismos de la filosofía. Los filósofos no han podido imaginar una ingenuidad tan pura y simple como la que vemos por experiencia; ni han podido creer que nuestra sociedad pudiera mantenerse con tan poco artificio y soldadura humana. Es una nación, diría yo a Platón, en la que no hay ninguna especie de tráfico; ningún conocimiento de letras; ninguna ciencia de números; ningún nombre de magistrado, ni de superioridad política; ningún uso de servidumbre, de riqueza o de pobreza; ningunos contratos; ningunas sucesiones; ningunas particiones; ningunas ocupaciones sino ociosas; ninguna relación de parentesco sino común; ningunos vestidos; ninguna agricultura; ningún metal; ningún uso de vino o de trigo. Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la denigración, el perdón, no oídas. Cuán alejada de esta perfección no encontraría Platón la república que imaginó... [—Contraposición, pues, de un primitivo estado de naturaleza idílicamente ideal y del estado

* Subrayado de J. Gaos.

> de cultura históricamente, no superador de él, sino degradado de él; y "percepción" de tal estado de naturaleza en los habitantes de las tierras americanas, por obra de la imaginación idealizadora de acuerdo con ideas preconcebidas. —Claro que] tienen sus guerras contra las naciones que están más allá de sus montañas, más adentro en la tierra firme, a las que van todos desnudos, no teniendo más armas que arcos o espadas de madera... Es cosa de maravilla la firmeza de sus combates, que no acaban jamás sino con matanza y efusión de sangre; pues, derrotas y miedo no saben lo que es. Cada uno se lleva por trofeo la cabeza del enemigo que mató y la fija a la puerta de su morada. Después de haber tratado larga y perfectamente a los prisioneros, y con todas las atenciones que son capaces de conocer, el dueño de ellos hace una gran asamblea de conocidos: ata una cuerda a uno de los brazos del prisionero, por el cabo de la cual lo tiene alejado algunos pasos, de miedo de ser atacado, y a tener igual el otro brazo al más querido de sus amigos; y los dos, en presencia de toda la asamblea, lo matan a golpes de espada. Hecho esto, lo asan y se lo comen en común y mandan pedazos a los amigos ausentes.

Aunque la descripción anterior hizo olvidarlo, hay que recordar que se trata "de los caníbales". ¿No quedan la descripción anterior y las añejas valoraciones rectificadas de raíz con esta última descripción, de la antropofagia? En manera alguna. El filósofo encuentra no uno, sino dos razonamientos para ratificarlas: uno de interpretación simbólica y otro de comparación moral.

> No se, como se piensa, para alimentarse, según hacían antiguamente los escitas: es para significar una extrema venganza. Yo no siento que observemos lo que hay de bárbaro horror en tal acción, pero sí mucho que, juzgando rectamente sus faltas, seamos tan ciegos para las nuestras. Yo pienso que hay más barbarie en devorar un hombre vivo que en devorarlo muerto, en desgarrar... un cuerpo lleno aún de sensibilidad, tostarlo a fuego lento... como no solamente lo hemos leído, sino recientemente, no entre enemigos antiguos, sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, so pretexto de piedad y religión, que en asarlo y comerlo después de muerto... Bien podemos, pues, llamarlos bárbaros, puesta la vista en las reglas de la razón, pero no puesta la vista en nosotros, que los sobrepasamos en toda suerte de barbarie.

Esta conclusión, con las alusiones inmediatamente anteriores, a los suplicios inquisitoriales y a las guerras de religión que asolaban a Europa, revela una motivación profunda de la contraposición expuesta: la insatisfacción de la sensibilidad lastimada y la razón contrariada por el estado de cosas circundantes, mueve a contraponerle un

estado más satisfactorio para las dos potencias del alma, ya creyéndolo realizado, real, en otro lugar, ya en el pasado más o menos remoto, de preferencia el primitivo, ya pensándolo realizable, con más o menos necesidad, en un futuro más o menos cercano. Es en el fondo, la motivación misma de la utopía, que se confirma unida por las raíces a la entrada de América en el mundo natural y el humano de cuya idea del mundo trata de hacer la Historia este curso. La utopía será el tema de la segunda mitad de la lección próxima. Ahora, y para acabar ésta, me limitaré a repetir que la idea del buen salvaje, como contrafigura del civilizado corrompido, siguió haciendo su camino hasta la Ilustración y el Romanticismo inclusive, donde volveremos a encontrarla en el punto culminante, quizá, de todo el camino: el de la idea de la historia, o de mundo humano en cuanto histórico, de Rousseau, a retropelo de la marcha de la idea de la historia desde la idea cristiana de ella hasta la idea laica, e incluso antirreligiosa, y progresista, que es aún, a pesar a excepciones y a contrarias apariencias, la nuestra.

(26/2/61) (Leída el 2/3/67)

Lección 15

EL NUEVO MUNDO. EL DERECHO DE GENTES Y LAS UTOPÍAS

En la lección anterior anticipé que el papel de América en todo el orden de ideas acerca del mundo humano, merecía el resto de aquella lección y la siguiente, es decir, la de hoy, entera. Pues había sido el hombre de ella el que había planteado los problemas más decisivos ideológicamente, y hecho pensar las ideas más contrarias, pero igualmente importantes. Y añadí que el principal de los problemas aludidos fue el planteado por la conquista y la evangelización enfrentadas: el de la irracionalidad o racionalidad de los indios. Pero con este problema encontramos entretejido, en la misma lección y desde los momentos representados por los textos de Guevara y Las Casas, el de la legitimidad de la conquista, y de esta idea hube de decir que fue objeto de una amplificación tan importante para la historia de la idea moderna del mundo humano, que le dedicaría la primera mitad de la lección próxima, es decir, de ésta. Y más adelante, en la misma lección anterior, al señalar que la motivación de la comparación moral de los caníbales y los europeos hecha por Montaigne, era la misma de la utopía, que así se confirmaba unida por las raíces a la entrada de América en el mundo natural y humano de cuya idea del mundo trata de hacer la Historia este curso, prometí que la utopía sería el tema de la segunda mitad de esta lección de hoy.

Ocupémonos, pues, con la amplificación de que fue objeto el problema de la legitimidad de la conquista de América y con el tema de la utopía. (2/3/67.)

En la lección sobre los viajes y la idea del mundo *terrestre*, indiqué cómo el descubrimiento de unas islas y un continente, para denominar y *concebir* los cuales se inventó el nombre y el *concepto* o la *idea* de *América*, tuvo, como no pudo menos, grandes repercusiones sobre el mundo *humano* y la idea de él —como, insisto, las tuvo, también como no pudo menos, la ciencia moderna de la naturaleza en general. Es hora de volvernos del mundo natural al terrestre y celeste, y de la idea del uno y del otro debidas a los viajes y a la ciencia moderna, al mundo humano y a la idea de él, no sólo tomando en la debida cuenta las repercusiones mentadas, sino partiendo de las operadas por América: porque fue el Nuevo Mun-

do lo que repercutió primariamente sobre el mundo humano y la idea de él.

La conquista planteó toda una serie de problemas, no sólo riales, sino intelectuales: esencialmente, el de su legitimidad ficación, y en relación con ella el de la naturaleza humana indígenas de América, y en general el de la naturaleza de A toda, como Nuevo Mundo. El primer problema, el de la legiti o justificación de la conquista, repercutió decisivamente sol ingrediente del mundo humano todo, de la Humanidad tod importante como las relaciones bélicas o pacíficas, jurídicas, naciones, objeto del "derecho de gentes", es decir, justamer las "naciones", que recibe ahora de América el impulso de ción del derecho internacional moderno.

Esta fundación es, en efecto, la obra del dominico Franci Vitoria, en sus "relecciones", es decir, conferencias de come de un texto autoritativo, dadas por los catedráticos a toda cultad en la Universidad de Salamanca o su Universidad, de de 1538 o principios de 1539. (22/8/66.)

Vitoria, que había estudiado se había graduado y había ens y llevado a cabo otras actividades intelectuales en París, fue su cátedra salmantina de Teología uno de los promotores del cimiento de la Escolástica que tuvo lugar en España desde dos del siglo XVI hasta mediados del XVII, y fue la última creadora de la Escolástica católica antes de la neoescolástica inició en la primera mitad del pasado siglo XIX, por obra ta de un español, Balmes. El renacimiento que tuvo lugar dent siglo de oro español no dejó, naturalmente, de deberse a lo vimientos fundadores del mundo y cultura modernos, ya por de ellos, como la del Renacimiento, ya por reacción contra como el de la Reforma, que es por lo que la expresión "renac to de la Escolástica" es menos contradictoria de lo que al to suena.

Tal renacimiento de la Escolástica no consistió sólo en una vación de temas, por la necesidad de dar a los nuevos prob planteados por la evolución histórica de la cultura humana toc soluciones posibles dentro del cristianismo católico, si no ya Cristiandad desgarrada; consistió también en una renovación formas literarias y docentes, dejándose las más rígidas y técnic tre las características de la Escolástica medieval, y entre ellas la forma dominante de las sumas por otras más libres y artísticas renacentistas y modernas. Pero la doble renovación fue, na mente, paulatina, y no llegó a los extremos, no ya de fondo, ni siquiera de forma, a que llegaron los modernos laicos o

do lo que repercutió primariamente sobre el mundo humano todo y la idea de él.

La conquista planteó toda una serie de problemas, no sólo materiales, sino intelectuales: esencialmente, el de su legitimidad o justificación, y en relación con ella el de la naturaleza humana de los indígenas de América, y en general el de la naturaleza de América toda, como Nuevo Mundo. El primer problema, el de la legitimidad o justificación de la conquista, repercutió decisivamente sobre un ingrediente del mundo humano todo, de la Humanidad toda, tan importante como las relaciones bélicas o pacíficas, jurídicas, de las naciones, objeto del "derecho de gentes", es decir, justamente de las "naciones", que recibe ahora de América el impulso de fundación del derecho internacional moderno.

Esta fundación es, en efecto, la obra del dominico Francisco de Vitoria, en sus "relecciones", es decir, conferencias de comentario de un texto autoritativo, dadas por los catedráticos a toda su facultad en la Universidad de Salamanca o su Universidad, de fines de 1538 o principios de 1539. (22/8/66.)

Vitoria, que había estudiado se había graduado y había enseñado y llevado a cabo otras actividades intelectuales en París, fue desde su cátedra salmantina de Teología uno de los promotores del renacimiento de la Escolástica que tuvo lugar en España desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII, y fue la última época creadora de la Escolástica católica antes de la neoescolástica que se inició en la primera mitad del pasado siglo XIX, por obra también de un español, Balmes. El renacimiento que tuvo lugar dentro del siglo de oro español no dejó, naturalmente, de deberse a los movimientos fundadores del mundo y cultura modernos, ya por acción de ellos, como la del Renacimiento, ya por reacción contra ellos, como el de la Reforma, que es por lo que la expresión "renacimiento de la Escolástica" es menos contradictoria de lo que al pronto suena.

Tal renacimiento de la Escolástica no consistió sólo en una renovación de temas, por la necesidad de dar a los nuevos problemas planteados por la evolución histórica de la cultura humana todas las soluciones posibles dentro del cristianismo católico, si no ya de la Cristiandad desgarrada; consistió también en una renovación de las formas literarias y docentes, dejándose las más rígidas y técnicas entre las características de la Escolástica medieval, y entre ellas la gran forma dominante de las sumas por otras más libres y artísticas, más renacentistas y modernas. Pero la doble renovación fue, naturalmente, paulatina, y no llegó a los extremos, no ya de fondo, pero ni siquiera de forma, a que llegaron los modernos laicos o legos,

más o menos independientes, dentro de las confesiones religiosas.

Todo esto lo documentan muy bien las mentadas relecciones de Vitoria —que no fueron las únicas de él. Sus títulos: "De los indios últimamente descubiertos", "De los títulos no legítimos y legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir a depender de los españoles", "Del derecho de guerra de los españoles en los bárbaros", bastan para mostrar hasta qué punto sus temas son problemas planteados por la historia universal más reciente. Pero su forma tiene de las medievales todavía tanto como también basta a mostrar la estructura de la primera:

> El pasaje que ha de releerse es de Mateo: *Doctrinad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo* (. . .capítulo último).
>
> En este pasaje se promueve la cuestión de si es lícito bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres, la cual está tratada por los Doctores al comentar el libro de las *4 sentencias* —de Pedro Lombardo, el libro de texto, puede llamársele, fundamental de la Teología y Filosofía medievales cristianas— distinción 4a, y por Santo Tomás, 2a 2ae, cuestión 1a, artículo 12, y 3a, cuestión 68, artículo 1º.
>
> Y toda esta controversia —al igual que esta relección— se ha suscitado a causa de los bárbaros del nuevo orbe, a los cuales comúnmente llaman indios, que antes eran ignorados por nosotros y que hace cuarenta años quedaron sometidos al dominio de los españoles.
>
> La controversia acerca de ellos tendrá tres partes. En la primera se indagará en virtud de qué derecho quedaron sujetos al señorío de los españoles; en la segunda, qué potestad tienen sobre ellos los príncipes de los españoles en lo temporal y en lo civil; y en la tercera, qué poder tiene sobre ellos, tanto dichos príncipes como la Iglesia, en las cosas espirituales y en las referentes a la religión, donde quedará contestada la cuestión propuesta.
>
> [Pero] en lo que atañe a la primera parte, puede parecer a primera vista que toda esta discusión es inútil y ociosa, no sólo para nosotros, a quienes no nos incumbe ni el discutir si todo se conduce rectamente en el gobierno de aquellos hombres, ni el dudar de tal asunto, ni el corregir a nadie si acaso alguno peca —reproches posibles de las autoridades civiles y eclesiásticas a un simple fraile catedrático—, sino también para aquellos a quienes corresponde considerar y administrar tales asuntos.

Procede, pues, Vitoria, ante todo, a dilucidar esta especie de cuestión previa, en que estaba implicada su autoridad para entremeterse en el asunto, por lo que la dilucidación era no sólo exigencia

de la conciencia teórica, sino también recomendación a consejo de la prudencia práctica; y la dilucidación concluye con esta afirmación que le franquea el paso hacia adelante:

> En verdad que creería haber hecho, no algo inútil y ocioso, sino obra de gran valía, si lograra desarrollar esta cuestión con la seriedad que ella merece.

Y formula una "cuestión primera", expone unos "argumentos para la negativa" y unos "argumentos para la afirmativa", los "errores de algunos" y "la verdadera doctrina", sin perjuicio de pasar a "otro argumento en contra", al que responde en forma de cinco proposiciones y varios corolarios, y aún a otras dudas que resuelve con nuevas proposiciones y a un último argumento contrario, tras todo lo cual "nos queda, pues, esta conclusión cierta...", con el escueto enunciado de la cual se acaba la relección, o la primera parte de ella.

En lo comprimido que tiene que ser este curso para hacer entrar su gran tema secular en su pequeño calendario anual, no puedo detallar el contenido de las relecciones, teniendo que contentarme con darles la sustancia de ellas, reproduciendo simplemente, y más o menos íntegra y literalmente, las principales proposiciones defendidas por Vitoria.

De la primera parte de la primera relección, sobre la cuestión de si los indios bárbaros eran, antes de la llegada de los españoles, verdaderos dueños privada y públicamente, y sí había entre ellos verdaderos jefes y señores de los otros.

El pecado mortal no impide el dominio civil, y dominio verdadero.

Por derecho divino, el hereje no pierde el dominio sobre sus bienes por causa de su herejía.

El hereje, desde el día en que cometió el crimen, incurre en la pena de confiscación de bienes.

Pero:

A los bárbaros no se les puede impedir el ser verdaderos dueños, tanto pública como privadamente, ni por causa de pecado mortal alguno, ni por razón del pecado de infidelidad.

A los bárbaros, con pretexto de anuencia, no se les puede impedir ser verdaderos dueños, puesto que no son anuentes.

De donde la conclusión antes aludida:

Los indios bárbaros, antes de que llegaran a ellos los españoles, eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente.

En el pecado mortal, la herejía, la infidelidad, la anuencia, se reconocen inmediatamente las razones pretextadas para justificar el despojo de la independencia política y la propiedad pública y pri-

vada de que se había hecho objeto a los indios. En cuanto al dictado de "bárbaros", hay que advertir que es un anacronismo histórico entenderlo en boca de Vitoria forzosamente en un exclusivo sentido despectivo, y no auténticamente en su sentido clásico, griego, de pueblos extraños al orbe cultural helénico, primero, y, después, romano, y en tiempo de Vitoria, cristiano y europeo.

Pero después de la conclusión anterior, ¿qué títulos podían quedar para la conquista, temporales o espirituales, al Emperador o al papa, autoridades supremas de la Cristiandad católica y autorizadores supremos de la conquista?

La respuesta la puntalizan las proposiciones de las dos partes restantes de la primera relección.

El emperador no es señor de todo el orbe; —como venían, tradicionalmente ya, pretendiendo romanistas y cesaristas (hoy diríamos imperialistas) y aduciendo con la mayor naturalidad, por ejemplo más insigne—, Cortés en sus Cartas de relación, a las cuales viene a ser, pues, al menos en este punto y algún otro, una réplica contradictoria la relección de Vitoria.

El emperador, aunque fuera amo del mundo, no podría por ello ocupar las provincias de los bárbaros, instituir nuevos señores, deponer los antiguos e imponer tributos.

El papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio, y potestad civil en sentido propio —en contra, a su vez, de la invocación de la potestad papal, o apelación a ella, para la concesión del derecho a la dominación temporal, política y económica, y a la distribución de ella entre soberanos civiles.

El papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales.

Por lo que: Si los bárbaros no quieren reconocer dominio alguno al papa, no por eso se les puede hacer la guerra ni ocupar sus bienes.

Aun cuando los bárbaros no quisiesen recibir enseguida la fe, simplemente con habérseles anunciado y propuesto, no podrían los españoles por esta razón hacerles la guerra, ni emplear contra ellos el derecho de la guerra —como habían venido haciendo con tanta mala como buena fe, según documentan copiosamente los cronistas de la conquista y los defensores de los indios desde Garcés y Las Casas.

No consta el que hasta el presente haya sido anunciada y propuesta la fe cristiana a los bárbaros, de modo que éstos estén obligados a creer bajo nuevo pecado. Este modo es el que iba a ser objeto, no sólo de un escrito famoso de Las Casas, sino labor de la evangelización toda, animada por un esfuerzo de comprensión de las culturas y las almas indígenas como el atestiguado por una obra como la de Sahagún.

Aunque se hubiera anunciado a los bárbaros la fe, suficientemente y con toda probabilidad, no es lícito, porque ellos no la quieran recibir, perseguirles con la guerra y despojarles de sus bienes.

El sentido de estas proposicones es claro: ni la potestad imperial, ni la papal, ni la negativa a la recepción de la fe cristiana, son títulos legítimos para la dominación establecida sobre los indígenas de América.

¿Quedarán títulos legítimos para alguna dominación y recurso a la fuerza?

Los españoles tienen el derecho de recorrer las provincias de los bárbaros indios, y de establecerse en ellas, pero sin daño alguno de los naturales y sin que puedan éstos impedírselo.

Es lícito a los españoles negociar en tierras de los bárbaros indios, sin perjuicio de la patria de los mismos, importando los productos de que aquéllos carecen, y extrayendo de allí oro, plata y otras cosas que abundan, sin que aquellos príncipes puedan impedir a sus súbditos ejercer el comercio con los españoles.

No es lícito a los bárbaros prohibir a los españoles la comunicación y participación de todas las cosas que entre ellos sean comunes para los ciudadanos y los extranjeros.

Aquí quedaron sentados principios liberales de derecho internacional político y económico, que iban a llegar a tener importancia suprema en las ideas modernas acerca del mundo humano, hasta verlos conculcados y negados en nuestros días por los imperativos de la política demográfica y económica y el poder dictatorial de las políticas totalitarias.

El papa pudo confiar exclusivamente a los españoles el asunto de la conversión de los indios bárbaros y prohibir a los demás pueblos, no sólo la predicación, sino también el comercio, si esto hubiera sido conveniente para la propagación de la religión cristiana —precaución contra la propagación de otras religiones o de la irreligión so capa del comercio, fundable en la antes afirmada potestad *temporal* del papa en las cosas *espirituales*.

No deben ser hostilizados los bárbaros, ni privados de sus bienes, si libremente y sin obstáculos permiten a los españoles predicar el Evangelio aunque ellos no reciban la fe —principio liberal de derecho internacional ideológico, por llamarlo así, generalizado debidamente en la evolución de las ideas modernas acerca del mundo humano, y tan conculcado y negado en nuestros días como los antes mentados.

Los bárbaros podrían venir al dominio de los españoles cuando, una vez convertidos y hechos cristianos, y queriendo sus príncipes,

por la violencia o el miedo, volverles a la idolatría, los españoles les protegieren y recibieren bajo su tutela.

Los bárbaros pudieron quedar sujetos a los españoles, porque estando convertidos una buena parte de ellos al cristianismo, el papa, pidiéndolo ellos o no, pudo darles, habiendo causa razonable, un príncipe cristiano como el rey de los españoles, arrojando a los señores infieles.

Los bárbaros indios pudieron venir a poder de los españoles por verdarera y voluntaria elección —a título de sociedad y amistad natural: principio que parece estar invocando actualmente alguna metrópoli para conservar sus colonias.

Si las posibilidades objeto de estas tres últimas proposiciones pueden parecer poco reales, históricamente, y las proposiciones mismas que las tienen por objeto menos modernas que las anteriores, aún habría que justipreciarlas en función, no sólo del futuro respecto del cual quedan cortas, sino del pasado y presente suyo, respecto de los cuales resultaban largas.

He aquí ahora cómo justifica Vitoria el paso de la primera relección con sus tres partes, a la segunda:

> Dado que la posesión y ocupación de las provincias de aquellos bárbaros que llamamos indios parece poderse defender fundamentalmente con el derecho de la guerra, me ha parecido conveniente —después de haber tratado en la relección primera de los títulos que los españoles pueden alegar sobre aquellas provincias— agregar una breve discusión acerca de este derecho, a fin de complementar la relección anterior.

Y cómo planea este complemento:

> Mas, urgidos por la premura del tiempo, no podríamos tratar aquí de todas las cosas que en relación a esta materia podrían discutirse... Por lo cual únicamente consignaré las proposiciones principales de esta materia, indicando en forma muy breve sus pruebas y absteniéndome de resolver las muchas dudas que en esta discusión pueden presentarse.
>
> Trataré, pues, cuatro cuestiones principales. Primera: *Si en absoluto es lícito a los cristianos hacer la guerra* —contra lo que podría llamarse el pacifismo del Evangelio y de la religión cristiana en general. Segundo: *En quién reside la autoridad para declarar y hacer la guerra.* Tercero: *Cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa.* Y cuarto: *Qué cosas pueden hacerse contra los enemigos en una guerra justa.*

Tampoco de esta relección puedo hacer más que reproducir las

siguientes proposiciones, particularmente significativas e interesantes:

La guerra defensiva puede ser hecha y aceptada por cualquiera, aunque sea un particular —reivindicación del derecho de legítima defensa, también privada.

La razón y la causa de la guerra justa no puede serlo la diversidad de religión —contra todas las guerras de religión del pasado, presente y futuro.

Ni el deseo de ensanchar el imperio —contra todos los imperialismos de los mismos tres tiempos.

La injuria —esto es, injusticia— recibida es la única y sola causa para declara la guerra.

Pero: una injuria cualquiera no basta para declarar la guerra.

Los súbditos que están persuadidos, en el fuero de su conciencia, de la injusticia de una guerra, no pueden lícitamente participar en ella, se equivoquen o no en su apreciación —notabilísima reivindicación de la autoridad de la conciencia moral personal y justificación hasta de los "objetantes de conciencia" de nuestros días a su participación en las guerras que en éstos se han sostenido y sostienen.

El matar a los inocentes con intención directa de hacerlo, nunca es lícito. Proposición tan moderna como la posición del Concilio Vaticano Segundo relativamente al uso de las armas nucleares, si no fuese esta posición tan antigua por lo menos como la proposición de Vitoria.

El comentario ya clásico a estas relecciones de Vitoria es doble: el de su ser representativas de la autocrítica española y el de su aportación al derecho internacional.

Las hazañas y las tropelías de los españoles en estas tierras americanas fueron inmediata, persistente y en buena parte victoriosamente acompañadas de una crítica de ellas, por los españoles mismos, tan honrada como consecuente, y que tuvo un eco común en la actitud de muchos españoles ante las sucesivas insurgencias de los países hispanoamericanos para lograr la independencia. Pero si esta crítica y la representación de Vitoria en ella importan mucho a la Historia de España y de América española, interesan mucho menos a la Historia de la idea moderna del mundo.

Lo contrario es lo que pasa con la aportación de Vitoria al derecho internacional. Quienes no tenían a Vitoria por el fundador del moderno, tenían por tal a Grocio, y digo "tenían", porque ha venido generalizándose el tener por tal al primero con justicia. Hubiera querido probar ésta con el simple hacer seguir a una exposición analítica del contenido de las relecciones de Vitoria una semejante de la obra de Grocio *Del derecho de la guerra y de la paz con el natural y de gentes*. Pero vuelvo a tener que contentarme esta vez con

tan poco como el índice de los principales temas de los tres libros de esta obra y apenas más:

en el libro primero, de la naturaleza de la guerra, los de qué sean la guerra y el derecho, y el de si puede haber guerra que sea justa;

en el segundo, de las causas de la guerra, la propia defensa y la defensa de la propiedad, lanzadas desde el título del libro como las justas causas de guerra entre las que se examinan en detalle, como también las injustas y las dudosas;

el tercero, de las circunstancias que conducen a la guerra, hasta dónde puede llevarse y el modo de imponer sus derechos, esto se detalla como un examen de lo que es legítimo en la guerra y un alegato pro la moderación en la conquista.

La obra de Grocio es una obra muy casuística y erudita y que mezcla el derecho con la moral y lo público e internacional con lo personal y privado, pero de armazón tan sistemática y metódica que consigue que se destaquen los principios generales dominantes de toda ella.

Lo que no me parece que sea un comentario ya tan clásico a las relecciones de Vitoria, es su representación y aportación dentro de la trayectoria de las ideas modernas de tolerancia y libertad más allá de los dominios del estricto derecho internacional, para atisbar la cual habrán bastado, sin embargo, la mera reproducción de algunas de sus proposiciones y las breves acotaciones que hice a ellas.

Aunque Vitoria y Grocio estiman el mal que es la guerra, en sí y por los males que aporta, y el beneficio de la paz, ordenada por la Divinidad a los hombres, la idea de una situación internacional de paz asegurada por adecuadas instituciones, como las que aseguraron el reemplazo de la situación del tomarse la justicia por su mano con la del solo imperio legal de la justicia pública, es idea históricamente posterior, en la trayectoria de la cual tiene relieve singular el tratadito kantiano sobre *la paz perpetua* —en espera de las instituciones oriundas de las dos guerras mundiales, respectivamente la Liga o Sociedad de Naciones, y la Organización de las Naciones Unidas, y de las ideas que inspiraron su fundación y animan aún la vida de la segunda.

Pero me urge ya pasar a la otra máxima repercusión del descubrimiento e invención de América, más vinculada aún con la invención de ésta, sobre las ideas modernas acerca del mundo humano: la reavivación del pensamiento utópico, o utopista, no desconocido de las edades anteriores de la historia de la cultura occidental —bastará recordar la *República* y la Atlántida platónicas—, ni de los tiempos modernos posteriores, bastará, por anticipado, aludir al "socialismo utópico".

La inspiración americana de las tres grandes "utopías del Renaci-

miento" —la epónima *Utopía* del canciller de Inglaterra, mártir de la fe católica y santo de su Iglesia, Tomás Moro; *La imaginaria ciudad del sol*, del compatriota y cofrade de Bruno, Campanella; y la *Nueva Atlántida*, de Bacon, autor del *Nuevo Órgano*— la prueban suficientemente ellas mismas.

Utopía es una isla del Nuevo Mundo, aunque a aquellos a quienes da noticia de ella un viajero y morador en este Mundo y aquella isla, no se les ocurrió preguntarle, ni a él decirles, "en qué parte de aquel mundo nuevo está situada". La isla es la sede de un Estado o república ideal —por perfecta y por irreal— de acuerdo con ideas e ideales europeos, no americanos, naturalmente. El nombre "utopía", formado de dos palabras griegas, un adverbio de negación y el sustantivo que significa lugar, por lo que lo tradujo Quevedo tan liberal y castiza como ingeniosamente por "no hay tal lugar"; y otros nombres, personajes y accidentes geográficos de la isla, formados también de dos palabras griegas de las que la primera es una partícula privativa, por ejemplo, Ademos, nombre del príncipe, y Anidro, nombre del río, que por ende quieren decir el príncipe *sin pueblo* y el río *sin agua*, tratan de encubrir y descubrir, a la vez, lo irreal de la isla y del Estado que la tiene por sede.

Por su parte, Campanella, defendiendo su obra se reconoce seguidor de Moro en estos términos:

> de nuestra parte se encuentra el ejemplo de Tomás Moro, recientemente martirizado, quien escribió su imaginaria República, denominada "Utopía", la cual nos ha servido de ejemplo para las instituciones de la nuestra.

No parece, pues, improbable que la isla de Taprobana —cuya localización era variable o incierta— donde se encontraba la "vasta llanura situada exactamente en el Ecuador", en cuyo "centro... surge una elevada colina, sobre la cual descansa la mayor parte de la ciudad" del Sol, se la imaginara Campanella aneja al nuevo mundo americano más bien que al viejo mundo asiático o africano.

Por último, Bacon hace partir del Perú, rumbo a China y Japón por el mar del Sur, a los navegantes a quienes, después de cinco meses de navegación favorecida por vientos del Este suaves y débiles, un fuerte vendabal arrastra hacia el Norte, hasta la isla de la Nueva Atlántida: de suerte que si ésta parecería encontrarse por el Pacífico septentrional entre América y Asia, no deja de ser significativo que se arribara a ella partiendo de América. [¿Por qué las utopías en islas?] *

* Corchetes del autor.

Esta era, como ya expuse en lección anterior, el nuevo mundo donde únicamente podía alojarse la nueva vida, ideal de europeos que no podían menos de considerarla irreal-izable en su viejo mundo, consolidado, anquilosado, insuperablemente reacio a la renovación radical. La irrealidad, pues, que trata a la vez de encubrir y descubrir nombres como los de Utopía, Ademos y Anidro, no es la de una imposibilidad absoluta de realización, que privaría de raíz de toda significación que no fuese la de la pura literatura de imaginación a las constituciones políticas y organizaciones sociales *propuestas*, sino la de una imposibilidad de realización relativa, a saber, en el viejo mundo, pero no en uno favorable a la realización justo por su novedad, hecha de habitantes primitivos o civilizables de conformidad con el ideal, y también de espacios inhabitados adonde pasar a empezar a vivir conforme al ideal. Y la mejor prueba de estas aseveraciones es el doble hecho histórico de haberse intentado semejante realización por una y otra vez si bien con un resultado de muy diversa magnitud histórica: pues si de la segunda vía fue el resultado la fundación de las colonias de que procedieron los Estados Unidos de Norteamérica, el resultado de la primera vía no pasó de ser la fundación de los pasajeros "hospitales de Santa Fe de México y Michoacán" por Don Vasco de Quiroga, inspirado directamente por Moro.

A pesar de todo, el detalle concreto de las utopías de Moro y Campanella no parece haber dado expresión a nada tan radicalmente moderno y tan modernamente realizado como aquello a que lo dio la de Bacón, que es por lo que voy a dedicar el ya escaso resto de esta lección exclusivamente a la *Nueva Atlántida*.

Un nativo de la isla da a los arribados a ella informaciones sobre ella, entre las que destaca ésta:

> Hará unos mil novecientos años reinaba en esta isla un rey, cuya memoria entre la de todos los otros adoramos, no supersticiosamente, sino como a un instrumento divino aunque hombre mortal. Era su nombre Salomón, y está considerado como legislador de nuestra nación. . . . entre los excelentes actos de este rey, uno sobre todo gana la palma. Fue éste la creación e institución de una orden o sociedad que llamamos la Casa de Salomón; a nuestro juicio la más noble de las fundaciones que han existido en la tierra y el faro de este reino.

Más adelante, un miembro de la casa de Salomón tiene una conferencia privada con el relator de la *Nueva Atlántida*, elegido por sus compañeros para ella, en la que aquél le dice:

> . . . voy a revelarte los secretos de la Casa de Salomón. Y. . . llevaré el orden siguiente: Primero, te daré cuenta del objeto de nuestra fundación. Segundo, de las preparaciones e instrumentos que tenemos para nuestros trabajos. Tercero, de los varios empleos y funciones a los que nuestros compañeros están destinados. Y cuarto, de las ordenanzas y ritos que observamos.
>
> El objeto de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles.

La unión de las *causas* y secretas *nociones* de las cosas entraña la misma idea de la causalidad que el *Nuevo Órgano:* las causas son las *formas,* objeto de *definiciones* como la del calor; formas secretas bajo la complejidad de los fenómenos, de las que hay que entresacarlas, por medio de las tablas, para poder definirlas. Y el engrandecimiento de la mente para la realización de todo lo posible, es el ideal de la ciencia moderna y de la cultura toda sometida a ella, en el sentido de que espera de ella precisamente el poder mayor posible sobre todo, la naturaleza y el mundo humano. De suerte que ya en este objeto de la Casa de Salomón, tenemos el ideal de la ciencia y la cultura modernas de utopía, la cual está aquí en dar ficticiamente por realizado en un lugar fingido lo que dista aún de estarlo en los lugares reales de Europa en que se quisiera que lo estuviese y se espera, sin duda, que llegará a estarlo. La confirmación de que el ideal es el que acabo de decir, la aporta el detalle de los otros tres puntos anunciados.

"Las preparaciones e instrumentos son los siguientes": —pero la enumeración es tan extensa, que tengo que reducirme a una lista escueta y a un par de ejemplos, los más significativos posible: grandes cuevas, hoyos, altas torres, grandes lagos, estanques, rocas en medio del océano, fuertes corrientes de aire y cataratas y máquinas para multiplicar y reforzar los vientos, fuentes y manantiales artificiales, grandes y espaciosos edificios, cámaras de salud, amplios y hermosos baños, grandes y variados huertos y jardines, parques y corrales, sitios apropiados para la cría y propagación, fábricas y cocinas, dispensarios y farmacias, artes mecánicas "ignoradas de vosotros", le dice el informante a su oyente; gran diversidad de hornos con diversos grados de calor, instrumentos que engendran calor por medio de rotaciones, lugares para realizar aislamientos absolutos, salas-perspectivas, auxiliares para la vista, piedras preciosas de todas clases, gran número de fósiles y materiales en bruto, cámaras sonoras, aparatos aplicados a la oreja, diversos y singulares ecos artificiales, instrumentos especiales para transferir sonidos por conductos y tuberías, fábricas de

perfumes y sabores, talleres donde se fabrican máquinas e instrumentos para toda clase de fines, sistemas e instrumentos de guerra, buques y barcos, relojes, imitaciones de los movimientos de las criaturas vivientes, casas-matemáticas y teatros de magia. ¡Es la lista de los *desiderata* de la ciencia y la técnica moderna, tales como podía ideárselos a principios del siglo XVII!

Ahora, el par de ejemplos.

Dado lo que hemos visto que representa la mecánica dentro de la ciencia moderna y la moderna idea del mundo, sea el primer ejemplo el de los

> talleres donde se fabrican máquinas e instrumentos para toda clase de fines. En ellos nos ejercitamos en acelerar y perfeccionar el funcionamiento de nuestras maquinarias, y en hacerlas y multiplicarlas más fácilmente y con menos esfuerzo por medio de ruedas y otros recursos, logrando construirlas más fuertes y violentas que vosotros, aventajando a vuestros más grandes cañones y basiliscos. Presentamos sistemas e instrumentos de guerra y máquinas de todas clases, así como nuevas mezclas y composiciones de pólvora; como fuegos fatuos inextinguibles que arden en el agua y toda variedad de fuegos artificiales, lo mismo para empleos útiles como de recreo. Imitamos el vuelo de los pájaros, podemos sostenernos unos grados en el aire. Buques y barcos para ir debajo del agua que aguantan la violencia de los mares, cinturones natatorios y soportes. Diversos y curiosos relojes, unos con movimientos de retroceso y otros de movimientos perpetuos. Imitamos los movimientos de las criaturas vivientes con imágenes de hombres, bestias, pájaros, peces y serpientes; tenemos gran número de otros varios movimientos, raros por su uniformidad, firmeza y sutileza.

Y dado lo que la óptica ha sido para el conocimiento del mundo, la experimentación científica y la idea de la materia, sea el segundo ejemplo el de las

> salas-perspectivas, donde hacemos demostraciones de luces e irradiaciones de todos los colores. A las cosas incoloras y transparentes, las podemos presentar ante vuestros ojos de todos los colores, no en forma de arco iris, como sucede en las gemas y prismas, sino emanando de ellas mismas. Multiplicamos las luces, que podemos llevar a grandes distancias, y las hacemos tan penetrantes que se pueden distinguir las líneas y puntos más pequeños. Combinamos todas las coloraciones de la luz, logrando infinidad de ilusiones y engaños de la vista, en figuras, magnitudes y colores; hacemos demostraciones de juego de sombras. Encontramos también diversos medios, desconocidos todavía para vosotros, de producir luz originalmente de diversos cuerpos. Nos procuramos los medios de ver

> objetos a gran distancia, como en el cielo o lugares remotos [—aún no se había inventado el telescopio.] Podemos presentar las cosas cercanas como distantes y las lejanas como próximas. Tenemos auxiliares para la vista muy superiores a las gafas y anteojos en uso; y lentes e instrumentos para ver cuerpos pequeños y diminutos como la forma y color de pequeñas moscas y gusanos, granos y las imperfecciones de las gemas, que de otro modo no sería posible ver [—aún no se había inventado el microscopio;] indispensables también para hacer exámenes de la sangre y orina. Hacemos arcos iris artificiales, halos y círculos alrededor de la luz. Presentamos todo género de reflejos, refracciones y multiplicaciones de objetos por medio de los rayos visuales. . .

Es evidente que la imaginación científica y técnica más extremada, que la utopía científica y técnica, ha sido superada inimaginablemente por la realidad.

Pero vengamos "a los distintos oficios y empleos de nuestros compañeros":

> Hay doce. . . que hacen viajes al extranjero [y] nos traen libros, resúmenes y ejemplos de los experimentos de otras partes; . . . tres. . . que coleccionan los experimentos de todas las artes mecánicas, de las ciencias liberales y también de las prácticas no incluídas en las artes; . . . otros tres. . . que se dedican a ensayar experimentos nuevos que a su juicio pueden ser útiles. . . Otros tres, que. . . . se dedican a experimentar los experimentos de los. . . primeros. Y otros tres que se consagran al análisis de los experimentos de sus compañeros, estudiando los medios de extraer de ellos las cosas de uso práctico para el mejoramiento de la vida de los hombres. . . Hay otros tres. . . que asumen la tarea de dirigir nuevos experimentos de más alcance. . . Y otros tres. . . que deben ejecutar los experimentos seleccionados y divulgarlos. Por último, hay otros tres que amplían los anteriores descubrimientos por medio de experimentos sobre más altas observaciones, axiomas y aforismos. . . Tenemos también. . . novicios y aprendices, para que no falte sucesión a los hombres primeramente empleados; además un gran número de sirvientes y subalternos, hombres y mujeres.

Pero por grande que sea este número, un equipo de 21 experimentadores, prueba que Bacon no se hacía la menor idea de lo que iba a ser el desarrollo histórico de la investigación científica y técnica, y de la muchedumbre de investigadores que iba a requerir —como cosa de un cuarto de siglo más tarde, aún no se la hacía Descartes, que creía que le faltaban unos cuantos experimentos, y unos pocos auxilios ajenos con qué llevarlos a cabo, para lograr todo lo que van a oir ustedes. Porque, prescindiendo de las ordenanzas y ritos ob-

servados en la Casa de Salomón, que ya no tienen el mismo interés para nosotros, tengo que apresurarme a decir que al pobre Bacon le pasó con su utopía lo mismo que con su nueva Lógica: que no fue él quien dio al ideal de la ciencia moderna la expresión más concisa, precisa y cabal, sino Descartes, precisando, quizá, a Bacon, en este pasaje del *Discurso del Método*, sexta parte:

> ... tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales tocantes a la física... y advertido hasta dónde pueden conducir... me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos que serán sumamente útiles a la vida, y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los distintos instrumentos de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera para todos los usos para los que son propios, y así hacernos como dueños y señores de la naturaleza. Lo que no es solamente de desear para la invención de una infinidad de artificios, que harían que se gozase, sin fatiga alguna, de los frutos de la tierra y de todas las cosas útiles que en ella se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud, la cual es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida; pues hasta el espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio que vuelva en general a los hombres más juiciosos y más hábiles de lo que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina donde se debe buscarlo. Verdad es que lo que está ahora en uso contiene pocas cosas cuya utilidad sea tan notable; pero sin que tenga designio alguno de despreciarla, estoy seguro de que no hay nadie, incluso de los que hacen profesión de ella, que no confiese que todo lo que se sabe en ella es casi nada, en comparación de lo que en ella queda por saber, y que se podría librar de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta quizá de la debilitación de la vejez, si se tuviese asaz conocimiento de sus causas, y de todos los remedios de que nos ha provisto la naturaleza.

Física, en sentido amplio, medicina y moral —la trilogía de las ambiciones de la ciencia moderna, del hombre moderno (28/8/66): la dominación de la naturaleza y, por medio de ella, del hombre en su cuerpo y en su alma. (1/9/66.)

Lección 16

EL ESTADO ABSOLUTISTA: MAQUIAVELO Y HOBBES

MIENTRAS LA MODERNA ciencia exacta de la naturaleza hacía, en sus propios dominios y en dominios ajenos, los progresos historiados en las lecciones anteriores, el mundo humano venía por sí mismo cambiando históricamente, como siempre, con su idea de sí mismo, antes de que ésta cayese también bajo la dominación de la progresiva ciencia de la naturaleza. Como ya apunté en lección anterior, los cambios históricos del mundo humano parecen tener lugar a un ritmo mucho más rápido en la superficie política de la sociedad que en las profundidades morales de la vida privada, o en otros términos las formas de organización política cambiarían considerablemente más aprisa que las costumbres y las ideas morales. Por lo menos, así parece verdad de los tiempos modernos: mientras que los modernos Estados nacionales pasaron de constituirse como Estados absolutistas a convertirse, más o menos revolucionariamente, en Estados constitucionales, más o menos democráticos y liberales, y últimamente en Estados socialistas o comunistas, o democracias populares, lo esencial de la vida privada sólo mucho más recientemente ha empezado a experimentar las revoluciones que son la nueva situación social de la mujer, las nuevas relaciones entre los sexos y la evolución de la familia y del hogar, con el control de la natalidad y la desaparición del servicio doméstico, etc. Es por lo que el tramo de la historia de la idea moderna del mundo en que entramos con las lecciones anteriores el de las ideas modernas acerca del mundo humano, debe referirse preferentemente a la historia de las ideas políticas, antes de poder referirse a otras ideas acerca del mundo humano: preferentemente, a su vez, las que son parte de las que irrumpieron en tropel, en la primera mitad del pasado siglo XIX, determinando la división entre el mundo moderno y el contemporáneo, con las respectivas ideas del mundo, de las que la segunda es más propiamente la nuestra.

En lo poco que he dicho hoy hasta este momento, quedó, sin embargo, indicada la trayectoria esencial de las ideas políticas modernas, en el sentido de la división acabada de hacer respecto de las contemporáneas: la trayectoria que va de las ideas políticas absolutistas a las constitucionalistas, liberales o democráticas. Esta trayec-

toria puede jalonarse con las cinco obras maestras del pensamiento político moderno que son *El Príncipe* de Maquiavelo, el *Leviatán* de Hobbes, el segundo *Ensayo* de Locke *sobre el gobierno civil*, el *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, y *El Contrato Social* de Rousseau, a las cuales voy a dedicar, pues, esta lección y las dos siguientes: ésta, por lo pronto, al *Príncipe* y al *Leviatán*. Al final de la siguiente expondré las razones por las cuales no trataré por igual *El Contrato Social* de Rousseau.

El Príncipe es, ante todo, una buena muestra de las ideas políticas inspiradas por la evolución histórica espontánea, digámoslo así, siquiera para discernirla de la intervenida por la ciencia de la naturaleza. Es lo que basta a hacer patente su contenido, sobre todo al final.

De sus 26 capítulos, de muy diferente extensión, pero que en conjunto hacen una obra más de las breves más famosas de la Humanidad, pueden hacerse dos grandes partes: los 14 primeros tratan en sustancia de la adquisición y conservación de "principados"; los 11 siguientes, de lo que puede llamarse, con título de tradición anterior, "régimen del príncipe" o arte de regirse y regir de éste; el último capítulo es una "exhortación a apoderarse de Italia y a rescatarla de los bárbaros para la libertad", como dice el título —en latín, como los de todos los demás capítulos, mientras que el texto mismo de la obra en italiano.

El capítulo primero es el más corto, porque no es más que el escueto plan de la primera parte de la obra:

> *Cuántos géneros hay de principados y de qué modos se adquieren.* Todos los estados, todas las dominaciones que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados. Y los principados son: o hereditarios, de los cuales la sangre de sus señores ha sido príncipe durante largo tiempo, o son nuevos. Y los nuevos, o son todos nuevos..., o son como miembros agregados al estado hereditario del príncipe que los adquiere... Están estos dominios así adquiridos, o acostumbrados a vivir bajo un príncipe o habituados a ser libres; y adquiérense o con las armas de otros o con las propias, o por fortuna o por *virtù*.

—notable palabra renacentista, que devuelve a la palabra *virtud*, con la que tradujeron los latinos la griega *areté*, el sentido etimológico o propio de ésta, que no es el de la virtud en el sentido exclusivamente moral posterior y actual, sino el sentido de *excelencia* propia de un sér, como la areté del caballo de guerra está, según el ejemplo de Aristóteles, en no intimidarse ante el enemigo, sino en arremeter contra él; sentido conservado aún hoy en las palabras de su familia

virtuoso y *virtuosismo* aplicadas a un artista y a su arte. En este sentido pueden adquirirse los principados por *virtù*, es decir, por excelencia, arte, habilidad, valía, de quien los adquiere.

La última disyuntiva, "o por fortuna o por *virtù*", mienta, sin embargo, la dualidad dominante, aunque muy desigualmente, de la segunda parte, pues mientras que sus 10 primeros capítulos tratan del régimen del príncipe dirigido por la *virtù* que Maquiavelo llama "prudencia" contrastándola precisamente con la "fortuna", que no es forzosamente la buena, sino que puede ser también "mala fortuna", o es más bien el azar, y a lo que dedica expresamente Maquiavelo el solo capítulo último de la segunda de las partes hechas en su obra y penúltimo de toda ésta: "Cuánto pueda la fortuna en las cosas humanas, y de qué modo se deba hacerle frente".

El plan integrante del capítulo 1º es, así, tan conciso, que no da ni siquiera noticia de todas las mayores subdivisiones de la primera parte de la obra: pues ésta distingue aún entre principados civiles y eclesiásticos, a los que dedica expresamente un capítulo, como a "aquellos que llegan al principado por medio de maldades", muy significativamente, y termina, muy lógicamente, con tres capítulos dedicados a las milicias o ejércitos. Ya el contenido, nada puramente doctrinal o teórico, sino muy sustancialmente histórico y ejemplar, enseña cómo las ideas de Maquiavelo no son las de un puro especulativo alejado de la realidad, sino las de un perspicaz estudioso de ella, la histórica pasada y la presente, que la codifica o canoniza, es decir, reduce a cánones, reglas o leyes, más que pretende corregirla o rectificarla de raíz. Pero esta primera parte enseña tal un tanto por fuera, como se ocurre decir por comparación con la segunda, que no será precisamente menos realista, pero que penetra en las realidades mucho menos patentes del interior del ánimo de los príncipes. Esta segunda parte es, pues, la más maquiavélica, la propiamente maquiavélica, en el específico sentido que vino a tener este término: es la parte que dibuja más propiamente al príncipe maquiavélico —y digo que lo "dibuja", y no que lo "pinta", porque el retrato tiene la fría precisión de un perfecto dibujo sin colores ni su posible calor— aun cuando la historia sumaria del que pasa por principal modelo real y predilecto del autor, César Borgia, italianizado su apellido español levantino de Borja, se contenga en un capítulo de la primera parte. He dicho que "pasa", porque quizá debiera pasar por lo mismo, tanto o más, Fernando el Católico, respectivos ejemplos del león y la zorra, que encontraremos más adelante. Pero dejando el punto, me atendré en razón de lo dicho, exclusivamente ya a la segunda parte.

Que se trata realmente de una segunda parte lo prueban las pri-

meras palabras del primer capítulo de ella y décimo quinto de la obra, *De las cosas por las que se loa o vitupera a los hombres y sobre todo a los príncipes:* "Queda ahora por ver cuáles deban ser los modos de gobernarse de un príncipe con los súbditos o con los amigos". Y las palabras inmediatas son una declaración notable del realismo práctico del autor, digna de cita:

> Y porque sé que de ésto han escrito muchos, dudo, al escribir de ello también yo, de no ser tenido por presuntuoso, separándome, máximamente al disputar esta materia, de los preceptos de los demás. Pero siendo mi intención escribir algo útil para quien la intenta, me ha parecido más conveniente ir derecho (al fondo) a la verdad efectiva del asunto que a la imaginación de él. Que muchos se han imaginado repúblicas y principados que no se han visto jamás ni se conoce que hayan existido de veras. Porque hay tanta distancia de como se vive a como se debiera vivir, que el que deja lo que se hace por lo que se debiera hacer, aprende más pronto la ruina que su conservación: porque un hombre que quiere hacer en todas las cosas profesión de bueno, no puede menos de arruinarse entre tantos que no son buenos. Por donde es necesario a un príncipe que quiere sostenerse, aprender a poder ser no bueno, y a usar o no usar de ello según la necesidad.

La declaración termina, pues, ya en el principio esencial y fundamental del maquiavelismo: la autonomía del poder político respecto de la moral, en razón o por fuerza de la realidad del mal. Principio que entraña toda una concepción de la realidad y de la relación con ella de la política y la moral. Pero antes de entrar en detalle de la concepción, volviendo al texto de Maquiavelo, repasemos en que el realismo de éste se halla en los antípodas de la utopía o del utopismo. La sumaria, pero decisiva, crítica que hace de los imaginadores de repúblicas o principados irreales por ideales, es una crítica *a posteriori* de unas utopías y *a priori* de otras: *El Príncipe* se escribió entre 1513 y 1519. Así Maquiavelo y los utopistas del Renacimiento encarnan la periódica y eternamente renovada oposición entre el realismo y el idealismo en política —y no en ella sola. Pero volvamos al texto. (1/9/66.)

Este pasa, en el mismo capítulo, a examinar en general lo que dice su título —recordémoslo: las cosas por las que se loa o vitupera a los hombres, y sobre todo a los príncipes, o sea, aquellas virtudes, en el sentido más corriente, y vicios que, con arreglo al principio antes sentado, sean loados o vituperados, debe el príncipe practicar o no, según le aconseje la necesidad a su voluntad de sostenerse en el poder. En cambio, los tres capítulos siguientes examinan en particu-

lar algunos vicios y virtudes de importancia particular, también, en el mismo respecto: respectivamente, la liberalidad y parsimonia, en el sentido clásico, y ya casi perdido, del ser generoso o parco en las dádivas especialmente de dinero; la crueldad y la piedad, esta última no en el sentido religioso más corriente hoy, sino en el de la misericordia como opuesta a la crueldad; de la fe, tampoco en el sentido religioso, sino en el de la buena fe; que deben guardar los príncipes; y del desprecio y el odio de que deban huir. Relativamente a la liberalidad y parsimonia, la conclusión es:

> es de más sabiduría aceptar el nombre de mezquino, que engendra una infamia sin odio, que por querer el nombre de liberal estar forzado a incurrir en el nombre de rapaz, que engendra una infamia con odio.

Relativamente a la crueldad y la piedad, se plantea el importante problema de "si es mejor ser amado que temido, o lo contrario"; y la solución maquiavélica es: "que se querría ser lo uno y lo otro; pero por ser difícil juntarlos, es mucho más seguro ser temido que amado, cuando se haya de prescindir de una de las dos cosas". Pero lo más interesante son las razones de esta solución, porque descubren el fundamento más profundo de todo el maquiavelismo:

> Porque de los hombres puede decirse esto en general: que son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, huidores de los peligros, ávidos de ganancia; y mientras hacen su bien, son todo tuyos, ofreceránte la sangre, la propiedad, la vida y los hijos... cuando está lejos la necesidad, pero cuando se te acerca, se vuelven otros. Y el príncipe que ha puesto todo su fundamento sobre sus palabras, encontrándose desnudo de otros preparativos, se arruina; porque las amistades que se adquieren a precio, y no con grandeza y nobleza de ánimo, se merecen, pero no se las retiene, y no pueden emplearse a veces. Y los hombres tienen menos reparo en ofender a uno que se hace amar que a uno que se hace temer; porque el amor está sujeto a un vínculo de obligación, el cual, por ser los hombres *tristi* [dice el original, pero no en el sentido de *triste*, sino en el de *malos*, como cuando se dice "una triste persona" en el sentido de "una mala persona"], lo rompe toda ocasión de utilidad propia; pero el temor está sujeto a un miedo a la pena que no te abandona jamás.

El fundamento más profundo de todo el maquiavelismo es esta idea, de que los hombres son los tristes hombres, o de que son malos; es esta *antropología pesimista*. La conclusión del capítulo es, pues, una máxima bien maquiavélica:

> Concluyo, pues, ...que amando los hombres a su costa y temiendo a costa del príncipe, debe un príncipe sabio apoyarse en lo que es suyo, no en lo que es de los demás...

Pero es lo relativo al modo de que debe ser guardada por los príncipes la buena fe, lo que resulta definitivo en el mismo orden de ideas.

> Cuán laudable sea en un príncipe guardar la buena fe y vivir con integridad y no con astucia, cualquiera lo comprende: no obstante, se ve por experiencia que en nuestros tiempos han hecho grandes cosas aquellos príncipes que han hecho poco caso de la buena fe, y que han sabido con la astucia trastornarles el cerebro a los hombres; y al fin han superado a los que se han apoyado en la lealtad. Pues debéis saber cómo hay dos maneras de combatir: una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre; la segunda, de las bestias: pero por no bastar muchas veces la primera, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, a un príncipe le es necesario saber usar bien de la bestia y del hombre. Este asunto ha sido enseñado a los príncipes encubiertamente por los antiguos escritores: los cuales escriben cómo Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron dados a criar al centauro Quitón, para que los guardase bajo su disciplina. Lo que no quiere decir, tener por preceptor a un medio bestia y medio hombre, sino que le es menester a un príncipe saber usar de una y otra naturaleza: que la una sin la otra no es durable. Teniendo, pues, un príncipe necesidad de saber usar bien de la bestia, debe elegir de ellas la zorra y el león, porque el león no se salva de los lazos y la zorra no se salva de los lobos. Es menester, pues, ser zorra para conocer los lazos, y león para aterrar a los lobos. Los que se fían simplemente al león, no saben de qué se trata. No puede, por tanto, un señor prudente, ni debe, guardar la fe, cuando el guardarla se le torne en contra, y se han acabado las razones que la hicieron prometer. Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero porque son *tristi* y no te la guardarán a ti, tú tampoco has de guardársela a ellos. Ni jamás le faltarán a un príncipe razones legítimas para dar color al no guardarla. De esto se podrían dar infinitos ejemplos modernos, y mostrar cuántas paces, cuántas promesas se han roto o hecho vanas por la infidelidad de los príncipes: y al que ha sabido usar mejor de la zorra, le ha ido mejor. Pero es necesario saber dar bien color a esta naturaleza, y ser gran simulador y disimulador: y son tan simples los hombres, y tanto obedecen a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se dejará engañar.

De todo lo cual, la siguiente conclusión, que abarca retrospectivamente todo lo anterior:

> A un príncipe no le es necesario, pues, tener de hecho todas las cualidades susodichas, pero le es bien necesario parecer tenerlas. Hasta me atreveré a decir que teniéndolas y observándolas siempre, son dañosas, y pareciendo tenerlas, son útiles; como parecer piadoso, fiel, humano, entero, religioso, y serlo; pero estando en tal disposición de ánimo, que, en habiendo menester de no serlo, puedas y sepas mudarte en lo contrario. Y hase de entender esto, que un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas aquellas cosas por las cuales son tenidos los hombres por buenos, teniendo a menudo necesidad, para conservar el estado de obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Y, por eso es menester que esté en disposición de ánimo de volverse según le manden los vientos de la fortuna y las variaciones de las cosas, y... no apartarse del bien, pudiendo, pero saber meterse por el mal, si le es necesario. [Por último:] los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos; porque les es dado ver, a todos; tocar, a pocos. Todos ven lo que pareces, pocos tocan lo que eres; y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de los muchos que tienen la majestad del estado para que los defienda: y en las acciones de todos los hombres, y sobre todo de los príncipes, donde no hay tribunal a quien apelar, se mira al resultado. Haga, pues, un príncipe por vencer y conservar el estado: los medios serán siempre juzgados honorables y loados de todos; porque el vulgo se deja llevar siempre de lo que parece y del resultado de la cosa, y en el mundo no hay más que vulgo; y los pocos no tienen sitio en él cuando los más tienen [bastante] donde poner los pies.

El maquiavelismo nace, pues, de la raíz de una idea del hombre pesimista hasta ser tan despectiva como acabamos de oír. Pero con radicalidad tan cardinal, también en otra idea: la de la autonomía o autarquía del poder político por respecto a todos los demás valores morales y sectores de la cultura: como una finalidad o valor por sí, que perseguir o realizar, no sólo independientemente de cualquier otro, sino incluso *contra* cualquier otro. Y si lo primero, la idea pesimista del hombre, no es precisamente una gran novedad histórica, lo segundo, la amoralidad, incluso la "aculturalidad", permítaseme el vocablo, del poder político, sí la es, si no en el orden de la actividad política históricamente real, en el orden de las ideas políticas declaradas y profesadas: porque ni siquiera los sofistas o las encarnaciones más o menos figuradas de ellos, ya un Calicles, ya un Trasímaco, en el *Gorgias* y la *República* de Platón, respectivamente, que identificaban lo justo con el derecho del más fuerte, sea éste el individual superhombre, sea la masa de los más; ni ninguno de los cínicos, a pesar de este nombre, había tenido el serenamente audaz cinismo del

declarar, sin simulaciones ni disimulaciones —o faltando a los preceptos dados a los príncipes el preceptor de éstos—, que la actividad política históricamente real está justificada, si puede seguir diciéndose así, por el éxito en la persecución de su finalidad: la adquisición y la conservación del puro poder político, a como diese lugar...

El maquiavelismo entraña, en suma, una idea del mundo humano muy vieja y muy nueva como idea: muy vieja, como idea pesimista de los individuos integrantes del mundo humano; muy nueva, como *idea* autonomista del poder político, poder que ha sido siempre parte, e importante, del mundo humano social, pero que al ser concebido como autónomo por respecto al resto de este mundo, queda en disponibilidad para, y aún tiende a superponerse a él —como no ha dejado de probar de hecho la historia.

Y es interesante, y forzoso, preguntarse a qué pueda deberse tal idea del mundo. Sin duda, no exclusivamente a la realidad de la maldad humana en general, y del maquiavelismo *avant la lettre* de la política en especial, que ya estaban ahí desde siempre, y la primera reconocida en el orden de las ideas. Parece indispensable una causa especial para que se llegase a reconocer también en este orden, de las ideas, la segunda: la realidad del maquiavelismo de la política. Ante todo, se impone la consideración del último capítulo de la obra, que pone al descubierto con la mayor franqueza el móvil sentidamente patriótico de ella: en la situación de Italia entonces, insufrible para todo patriota italiano, al general anhelo de un salvador nacional se superpuso, en el político profundamente sagaz que era Maquiavelo, la clara evidencia de la necesidad de que el salvador no lograría serlo más que obrando con el más escueto realismo.

> Consideradas, pues, todas las cosas discurridas en lo anterior, y pensando para mí mismo si al presente corrían en Italia tiempos de honrar a un nuevo príncipe, y si había materia que diese ocasión a uno prudente y virtuoso [—no se olvide el sentido de esta palabra—] de introducir en ella formas que le hiciesen a él honor y bien a la totalidad de los hombres de aquélla [—Italia—], me parece que concurren tantas cosas en beneficio de un príncipe nuevo, que no sé qué otro tiempo haya sido más adecuado que éste. Y si... era necesario, queriendo ver la *virtud* de Moisés, que el pueblo de Israel fuese esclavo en Egipto, y para conocer la grandeza de ánimo de Ciro que los persas fuesen oprimidos de los medas, y la excelencia de Teseo que fuesen dispersados los atenienses; así al presente, queriendo conocer la *virtud* de un espíritu italiano, era necesario que Italia se redujese a los términos en que está al presente, y que fuese más esclava que los hebreos, más sierva que los persas, más dispersa que los atenienses, sin cabeza, sin orden, batida, despojada, des-

> garrada, asolada, y hubiese soportado toda suerte de ruina... De modo que permaneciendo como sin vida, espera quién pueda ser aquel que sane sus heridas... y la cure de esas sus llagas ya por largo tiempo enconadas. Véase cómo ruega a Dios que le mande a alguno que la redima de esta crueldad e insolencias bárbaras. Véasela aún toda presta y dispuesta a seguir una bandera, con sólo que haya uno que la coja.

Esta exhortación no es puramente retórica. Va dirigida expresamente al príncipe de la casa florentina de los Médicis a quien va dedicado el libro entero. Por eso son las últimas palabras de éste:

> Tome, pues, vuestra ilustre Casa esta empresa con aquel ánimo y aquella esperanza con que se toman las empresas justas; para que bajo su bandera, se ennoblezca esta patria, y bajo sus auspicios se verifique el dicho del Petrarca: "La *virtud* contra el furor tomará las armas; y el combate será corto, que el antiguo valor, en los itálicos corazones no está aún muerto".

Pero este móvil patriótico no parece causa suficiente del realismo. De éste no se descubre ni ocurre otra que la doble, como un anverso y un reverso mutuos, del moderno hundimiento de las bases religioso-morales del mundo humano y la moderna emergencia del espíritu científico de conocimiento y reconocimiento de lo real con independencia de cualquier otra consideración.

Pero por lo pronto fue el maquiavelismo recibido de la peor de las maneras: con una condenación o repulsa prácticamente universal. Y no sólo por parte del tradicional e hipócrita, por interesado, cerrar a la realidad los ojos y consecuentemente las bocas. Sino de la mejor buena fe.

Ante todo por todo el movimiento de los tratadistas que se apresuraron a oponer, y perseveraron largamente en oponer, al príncipe de Maquiavelo, la figura ideal del "príncipe cristiano", diseñada conforme a los textos sagrados y doctorales de la Iglesia; entre los cuales destacan los autores españoles de obras con títulos que anticipan más o menos a la letra su orientación; entre las cuales destacan, a su vez, literariamente, el *Tratado del Príncipe Cristiano*, del P. Rivadeneyra y la *Idea de un Príncipe Político Cristiano (representado en cien empresas)* de Saavedra Fajardo, y, aunque acaso menos fiel al tema, la *Política de Dios, Gobierno de Cristo y Tiranía de Satanás*, de Quevedo. Movimiento que no consiguió gran cosa: porque los príncipes siguieron siendo cristianos o maquiavélicos según su educación dinástica y tradición nacional en armonía con sus intereses — o en definitiva bastante maquiavélicamente.

Pero el antimaquiavelismo no fue propugnado o adoptado de buena fe solamente por autores más o menos religiosos: lo fue asimismo hasta por los menos religiosos o más irreligiosos, hasta por un ateo, consecuentemente a su materialismo, como van a ver en lo que seguiré leyéndoles. (3/9/66)

Necesitamos dar un salto de siglo y cuarto para volver al *Leviatán* de Hobbes. Digo "volver", porque ya recurrí a su "Primera Parte", "Del Hombre", para exponer el materialismo filosófico. Ahora voy a recurrir a la misma "Parte" y a la "Segunda", "De la República" o "Del Estado", para exponer el absolutismo político. Dejaré intactas las otra dos partes, "De una República cristiana" y "Del reino de las tinieblas", por la razón conjugada de su menor interés y del espacio que me queda.

En la "Parte" "Del Hombre", después de exponer la Antropología psicológico-materialista de los humanos individuos en cuanto tales, pasa Hobbes a exponer la sociología política, que él quiere que sea también materialista, de la vida colectiva de la Humanidad. El paso a ésta, o el punto de partida de la nueva exposición, es precisamente psicológico-social: la peculiar doblez de la naturaleza o condición humana, por la que los hombres, de un lado, están dominados por pasiones que hacen que su estado natural de convivencia sea un estado de guerra de cada uno contra cada uno, o todos contra todos, y, de otro lado, lo están también por una pasión de temor por su vida y bienes y un instinto de propia conservación y de propiedad y están dotados de una razón que les mueven a librarse del estado natural de guerra, pasando por medio de un convenio a un estado de paz y civilidad o político.

> En la naturaleza del hombre encontramos tres principales causas de querella. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera hace a los hombres invadir por la ganancia; la segunda, por la seguridad; y la tercera, por la reputación... Por aquí es manifiesto que... los hombres viven... en esa condición que se llama guerra; y una guerra tal, que es de cada hombre contra cada hombre. Pues la guerra no consiste sólo en la batalla o el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde se conoce suficientemente la voluntad del contender en batalla... Todo otro tiempo es de paz... En tal condición, no hay lugar para la industria... ni cultivo de la tierra, ni navegación..., ni construcción de buenos edificios, ni instrumentos..., ni conocimiento de la faz de la Tierra, ni cuenta del tiempo, ni arte, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre, solitaria, pobre, sórdida, brutal, y corta... Las pasiones que inclinan al hombre a la paz son el temor

> o la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para vivir mejor, y la esperanza de obtenerlas con la industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz acerca de los cuales pueden ser llevados los hombres a un acuerdo. Estos artículos son... las leyes de la naturaleza,

no de la naturaleza en general, sino de la naturaleza humana, o leyes de ésta en el sentido del tradicional "derecho natural". Pero aquí nos encontramos con algo que al pronto parece paradójico: mientras que el "derecho natural" tradicional, en cuanto fundado en la naturaleza humana misma, es decir, en la esencia específica de cada individuo humano, o, incluso, explicitación o expresión de esta esencia, la racionalidad humana, es *anterior* en principio, y desde un principio *simultáneo*, a toda vida humana individual y colectiva, en Hobbes parecen sus leyes de la naturaleza *posteriores* al estado de naturaleza o de guerra, pues su naturalismo profesa el siguiente "positivismo jurídico", que resulta un antinaturalismo jurídico, en el sentido de contrario al derecho natural tradicional en este punto:

> Los deseos y otras pasiones del hombre no son en sí mismas falta alguna. Ni lo son más las acciones que proceden de esas pasiones, *hasta que conocen una ley que las prohibe*: lo que no pueden conocer *hasta haberse hecho leyes;* ni cabe que se haga ley alguna hasta haberse puesto de acuerdo acerca de la persona que la hará... A [la] guerra de cada hombre contra cada hombre es consiguiente que nada puede ser injusto. Las nociones de recto y torcido, justicia e injusticia no tienen en él lugar alguno. Donde no hay un poder común, no hay ley: donde no hay ley, no hay injusticia. La fuerza y el fraude [—la pareja maquiavélica del león y la zorra—] son en la guerra las dos virtudes cardinales. La justicia y la injusticia no son ninguna de las facultades ni del cuerpo, ni del espíritu. Si lo fueren, podrían existir en un hombre que estuviese solo en el mundo, lo mismo que sus sentidos y pasiones. Son cualidades que se refieren a los hombres en sociedad, no en soledad. Es consiguiente también a la misma condición que no haya propiedad ni dominio, ni *mío* y *tuyo* precisos; sino sólo de cada hombre lo que pueda coger y mientras pueda retenerlo. Y todo esto es propio de la mala condición en que está colocado realmente el hombre por la mera Naturaleza; aunque con la posibilidad de salir de ella, debido en parte a las pasiones, en parte a la razón.

Tal ser bueno o malo, justo o injusto, lo así estatuído por la ley, en vez de deber estatuir cita lo justo o injusto, bueno o malo en sí, o por naturaleza, anteriormente a toda ley, es lo que se llama "positivismo jurídico"; pero en Hobbes quizá fuera más exacto o propio llamarlo

"sociologismo jurídico", en cuanto que es la constitución de la sociedad política el antecedente fundamental del poder político, la ley y la justicia e injusticia. Pero la apariencia de todo lo anterior puede ser engañosa; por cuanto que las leyes de la naturaleza están fundadas en la naturaleza humana, y particularmente en la razón humana, *antes de todo convenio de sociedad política.*

> El derecho de naturaleza, que los escritores llaman comúnmente *Jus Naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar de su propio poder como quiera él mismo para la conservación de su propia Naturaleza, esto es, de su propia vida; y consecuentemente, de hacer cuanta cosa conciba en su propio juicio y razón ser el medio más adecuado para ello.

Parece, pues, que habría que atenuar lo absoluto de la afirmación "donde no hay poder común, no hay ley", haciendo excepción de las leyes de la naturaleza en razón de las cuales, precisamente, van a convenir los hombres en que haya un poder común —con lo que la posición de Hobbes ya no distaría de la tradicional. Pero como quiera que sea de ello, sus leyes de la naturaleza las define así:

> Una ley de la naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o regla general, descubierta por la razón, por lo que se prohibe a un hombre hacer lo que es destructor de su vida, o suprimir los medios de conservarla, y omitir aquello con lo que piense que puede conservarla mejor;

y son las siguientes:

1a) buscar la paz y mantenerla, y defendernos a nosotros mismos por todos los medios que podamos;
2a) contentarse con tanta libertad frente a otros hombres como se conceda a los otros frente a uno mismo;
3a) cumplir los convenios hechos;
4a) agradecer los beneficios;
5a) tratar de acomodarse a los demás;
6a) perdonar las ofensas al arrepentido que lo desee;
7a) castigar sólo para corrección o escarmiento;
8a) no manifestar odio o desprecio a otro;
9a) reconocer a cada uno de los demás como un igual por naturaleza;
10a) al entrar en la paz, no reservarse derecho alguno que no se conceda que se reserve a cada uno de los demás;
11a) que el juez trate igualmente a las partes;

12a) gozar en común las cosas indivisibles, y sortear las divisibles y no susceptibles de gozarse en común;
13a) dar salvoconducto a todo mediador de paz;
y 14a) someter toda controversia a un árbitro.

De las que la suma es la fórmula clásica: "no hagas a otro lo que no quieras que te hagan".

Pero lo que declara mejor la idea que se hace Hobbes de estas leyes, y apoyados de los puntos en lo dicho de ellas antes, su estar fundadas en la naturaleza humana con anterioridad a la constitución de la sociedad política, es esta conclusión:

> A estos dictados de la razón suelen los hombres darles el nombre de leyes; pero impropiamente: pues no son sino conclusiones o teoremas acerca de lo conducente a la conservación y defensa de ellos mismos; mientras que ley, propiamente, es la palabra de aquel que tiene de derecho mando sobre otros.

En las dos primeras leyes se funda "la mutua trasmisión de derechos" que "llaman los hombres *contrato*", del que se genera cuando "uno de los contratantes entrega la cosa contratada por su parte, y deja al otro llevar a cabo la suya en un determinado momento ulterior", o "ambas partes contratan ahora para cumplir más tarde", la especie llamada "pacto o convenio", concepto supuesto por la 3a ley.

Y en las tres primeras se funda el convenio constituyente de la sociedad política, así:

> Pero... donde hay temor de incumplimiento por ambas partes... en la condición natural de guerra... para forzar a los hombres igualmente al cumplimiento de sus convenios... y hacer buena la propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en compensación del derecho a todo que abandonan... [, es necesaria] la erección de una república —o Estado— ... y un poder coercitivo, que no puede haber sino en la república [—o en el Estado]. [Y] la única manera de erigir tal poder común [—o público—]... capaz de defender... de la invasión de extranjeros y de las injusticias recíprocas... es conferir todo el poder y fuerza de cada uno a un hombre o a una asamblea de hombres que pueda reducir todas las voluntades de éstos, por pluralidad de voces [—o votos—] a una voluntad: que es tanto como decir que se encarga a un hombre o asamblea de hombres de portar la persona de cada uno, y que cada uno confiesa y reconoce que él mismo es el autor de cuanto aquel que porta así su persona haga, o cause que se haga, en las cosas tocantes a la común paz y seguridad; y que cada uno somete su voluntad a la de él y su juicio al de él. ... la multitud así unida

> en una persona se llama *república,* en latín *civitas* [—ciudad—]. Esta es la generación del ese gran *Leviatán,* o más bien (para hablar más reverentemente) de ese *Dios mortal* al que debemos... nuestra paz y defensa... Y el que porta esta persona se llama *soberano,* y se dice tener un *poder soberano;* y cada uno de los demás es su *súbdito.*

Pero lo más interesante, por ser lo decisivo del absolutismo, que no ha aparecido hasta ahora, es lo siguiente:

> Una república se dice ser *instituida* cuando una *multitud* de hombres se ponen de acuerdo y *convienen, cada uno con cada uno,* en que a cualquier *hombre,* o *asamblea de hombres,* a que se dé por mayoría el *derecho de representar* la persona de todos ellos (es decir, de ser su *representante*), cada uno, lo mismo el que *votó por él* que el que *votó contra él, autorizará* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, de la misma manera que si fuesen los suyos propios, al fin de vivir pacíficamente entre sí y ser protegidos contra otros hombres. De esta institución de una república se derivan todos los *derechos* y *facultades* de aquél o aquéllos a quienes se ha conferido el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido en asamblea.

Derechos y facultades que son los siguientes:

1º) el derecho de no ser depuesto por nadie ni por ninguna razón;
2º) el de que ningún súbdito se libre de la sujeción a él, haga él lo que haga;
3º) el de que el súbdito que disienta quede en la condición de guerra en que estaba inicialmente, en la que puede ser destruido sin injusticia por cualquier hombre;
4º) el de no hacer injusticia a ningún súbdito, haga él, el soberano, lo que haga;
5º) el de no ser castigado de ninguna manera por los súbditos;
6º) el de ser juez de las opiniones y doctrinas adversas o conducentes a la paz;
7º) el de prescribir, con pleno poder, las reglas relativas a la propiedad y a lo bueno y lo malo, lo legítimo y lo ilegítimo en las acciones de los súbditos, o "leyes civiles" "de cada república";
8º) el de la judicatura;
9º) el de hacer la guerra y la paz, y "porque el mando de la *milicia,* sin más institución, hace al que lo tiene soberano... y por tanto quienquiera es hecho general de un ejército, el que

tiene el poder soberano es siempre generalísimo" [lo primero lo piensan los golpistas hispánicos]; *

10º) el de elegir todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios en la paz y la guerra;

11º) el de recompensar y castigar;

12º) el de dar títulos nobiliarios, rangos jerárquicos y signos de respeto

De todo lo cual, la majestad del soberano:

> Como en presencia del Señor son los sirvientes iguales y sin honor alguno, en absoluto sí son los súbditos en presencia del soberano. Y aunque brillen unos más y otros menos cuando están fuera de su vista, en su presencia no brillan más que las estrellas en presencia del Sol.

Los anteriores derechos son, según Hobbes, "incomunicables e inseparables", de suerte que "mientras que todas las demás prerrogativas estatutarias", por ejemplo, la de acuñar moneda,

> pueden ser trasferidas por el Soberano reteniendo sin embargo el poder de proteger a los súbditos... si cede... cualquiera de [éstos]... la conservación del resto entero no producirá efecto alguno en la conservación de la paz y justicia, el fin para el que se instituye toda república. [Y la prueba de hecho:] Si no hubiese sido —una opinión recibida de la mayor parte de Inglaterra que estos poderes se dividiesen entre el rey y los lores y la casa de los comunes, jamás se habría dividido al pueblo ni caído en esta guerra civil...

A pesar de todo, si algo en la enumeración anterior pudo parecer a ustedes normal, la enumeración en conjunto les habrá parecido anómalamente exorbitante. El propio Hobbes no deja de darse cuenta de ello:

> Pero alguien puede objetar aquí que la condición de los súbditos es muy miserable... [; sólo que se justifica así:] el estado del hombre no puede nunca carecer de un mal u otro; y ... el mayor que en cualquier forma de gobierno pueda acaecerle al pueblo en general, es apenas sensible por respecto a las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a la disoluta condición de los hombres sin señor... [; pues] la mayor presión ejercida por los gobernantes soberanos no procede de gusto o provecho alguno que puedan esperar del daño o debilitación de los súbditos en cuya

* Los corchetes son del autor.

> fuerza estribe su propio poder y gloria, sino en lo reacio de ellos, que contribuyendo sin voluntad a su propia defensa, hacen necesario a sus gobernantes arrancar de ellos lo que pueden en tiempo de paz, para poder tener los medios, en una emergencia o súbita necesidad, de resistir o tomar ventaja sobre los enemigos.

Sin embargo, Hobbes no se contenta con esta justificación general y *a posteriori;* pretende deducir con todo rigor lógico de la institución misma de la república los derechos y facultades del soberano, fundamentalmente de la representación por éste de los súbditos y correlativa identificación de éstos con él, que tiene consecuencias como éstas, por ejemplo:

> ligado, cada hombre con cada hombre, a confesarse y diputarse autor de todo lo que haga el que es ya su soberano... cualquiera que disienta de todo el resto romperá el convenio de todos con este hombre, lo que es injusticia; y también cada hombre ha dado la soberanía a aquel que porta la persona de todos, y por tanto, si lo deponen, le quitan lo que es suyo, y vuelve a ser injusticia[;]... el soberano... haga lo que haga, no puede ser injusticia para ninguno de sus súbditos... por la institución de una república es cada hombre particular autor de todo lo que hace el soberano... y hacerse injusticia a sí mismo es imposible[;]... nadie que tenga el poder soberano puede ser justamente condenado a muerte o castigado de cualquier otra manera por sus súbditos. Pues en vista de que cada súbdito es autor de las acciones de su soberano, castigaría a otro por las acciones cometidas por él mismo[; etc.]

No voy a detenerme en precisar lo sofístico que se siente en tales deducciones, sino a pasar a las consideraciones que debo hacer para terminar.

Lo absolutamente democrático del convenio instituyente de la república, en cuanto convenio de cada uno con cada uno, pasa, por el sentido del convenio mismo, a ser inmediatamente el absolutismo máximo posible del soberano instituido, sea monárquico u oligárquico. El paso está concebido ambiguamente entre histórico y teórico: el estado de naturaleza y guerra parece un estado históricamente anterior al de sociedad política; pero el paso del uno al otro tiene también el sentido de una articulación lógica y sistemática: si y sólo si se concibe la república o el Estado, con su poder público y soberano, como instituido por un convenio de cada miembro de ella con cada miembro, se justifican las facultades de este poder y soberanía... Pero lo deficiente de esta articulación, y lo incierto del hecho histórico, obligan a buscar el origen de la concepción política toda de Hobbes, no en las exigencias de la Lógica, sino en la influencia de las

circunstancias. Como el príncipe de Maquiavelo es la criatura del ideal patriótico de un príncipe realista estimulado por la situación de Italia, el soberano absoluto de Hobbes es la criatura del ideal entre humano y egoísta de un estado de paz y un deseo de volver del destierro a Inglaterra congraciándose con el poder establecido, pero sí estimulado, igualmente, por la situación de Inglaterra: recuerden el pasaje que les cité contra la división de poderes en ésta, la gloria anterior y posterior, nacional e internacional, de la constitución política no escrita de Inglaterra.

En la concepción política de Hobbes puede reconocerse una dependencia respecto de la ciencia moderna de la naturaleza únicamente en cuanto que es una concepción derivada de la antropológica materialista dependiente a su vez del materialismo mecanicista de dicha ciencia, y mucho más propiamente materialista que la concepción política. Porque el materialismo de ésta no pasaría de ser el metafórico de hablar del "cuerpo" político en términos como éstos:

> ... el gran Leviatán, llamado república o Estado [en latín *civitas*], ... no es más que un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el natural... en el que la *soberanía* es un *alma* artificial, como que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y la ejecución, *coyunturas* —o articulaciones— artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (por los que atados a la sede de la Soberanía, cada coyuntura y miembro se mueve a cumplir su deber) son los *nervios*, que hacen lo mismo en el cuerpo natural; los *bienes* y *riquezas* de todos los miembros particulares son la *fuerza;* la *salus populi* [la *salud pública*], su asunto; los *consejeros*, por los que le son sugeridas todas las cosas que necesita conocer, son la *memoria;* la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, la *salud;* la *sedición*, la *enfermedad;* y la *guerra civil*, la *muerte*.

De estas metáforas no pasaría el materialismo del Leviatán, si no fuese por hallarse éste integrado por los individuos humanos previamente reducidos a apariencias de movimientos de la materia, como se vio; pero tampoco pasa de ser esto: Hobbes parte de las pasiones y la razón de los individuos humanos, no de su vida material colectiva, como partirá en su día Marx.

Con todo y su materialismo, Hobbes es tan antimaquiavélico como documenta este pasaje:

> El necio ha dicho en su corazón que no hay tal cosa como la justicia... No niega que hay convenios; y que a veces se rompen, a veces se guardan; y que el romperlos puede llamarse injusticia y el guardarlos justicia; pero pregunta si la injusticia, aparte el temor

> de Dios... no puede a veces estar de acuerdo con la razón que dicta a cada hombre su propio bien; y particularmente cuando conduce al beneficio de poner a un hombre en condición de no hacer caso no sólo del desprecio y las censuras (?), sino también del poder de otros hombres. El reino de Dios se toma por la violencia; pero ¿y si se toma por una violencia injusta?, ¿sería contra la razón tomarlo así, cuando es imposible recibir daño de ello? Y si no es contra la razón, no es contra la justicia: o bien la justicia no debe tenerse, por buena. Mediante una argumentación como ésta, la maldad con éxito ha obtenido el nombre de virtud; y algunos que en todas las demás cosas han reprobado la violación de la buena fe, la han aprobado cuando es para adquirir un reino.

Pero si Hobbes no saca las mismas consecuencias que Maquiavelo, su idea del hombre es tan pesimista como la de éste, con la misma excepción que en éste: a la virtud del príncipe de Maquiavelo corresponde en Hobbes aquello de que "la mayor presión ejercida por los gobernantes soberanos no procede de gusto o provecho alguno", etc. Del resto de los hombres, si Maquiavelo piensa que son *tristi*, Hobbes piensa que están dominados por pasiones destructivas para sobreponerse a las cuales bastan tan poco las opuestas y la razón, que éstas necesitan instituir un soberano absoluto que los mantenga en paz conservadora de sus vidas y bienestar. De esta idea del hombre diré aquí sólo tres cosas. Que es propio de quien la tiene tener ideas políticas maquiavélicas o absolutistas, como es propio de quien tiene una idea optimista del hombre tener ideas políticas democráticas y liberales: quien tiene mala idea de los individuos, necesita de un poder independiente de ellos y contrario a ellos para contrarrestar el mal, que es obra de ellos; quien tiene de los individuos buena idea, les confiará todo poder —paradójicamente hasta el contrario extremo de la supresión de todo poder en el anarquismo: lo social, el Estado, sería el origen del mal. (10/9/66) Pero es bien posible que las dos ideas sean igualmente, aunque contrariamente, unilaterales y erróneas. Toda Política implica una Antropología, por lo que la cuestión es lo justo de ésta. (4/9/66)

Lección 17

EL ESTADO LIBERAL: LOCKE Y VOLTAIRE

HOBBES TUVO réplica expresa, pronta y cumplida en su propia Inglaterra, por obra del filósofo inmediato de la misma talla, Locke. Éste escribió dos *Ensayos sobre el gobierno civil*, de los que el primero es una crítica del *Patriarca* en que defendía Filmer el derecho divino de los reyes; pero el segundo es una reivindicación de la constitución no escrita de Inglaterra, que vino a ser el modelo del moderno Estado liberal, más aún que democrático; como el *Ensayo* mismo de Locke la obra básica de exposición y fundamentación de la idea de este Estado para los tiempos posteriores, incluso el día de hoy. (8/9/66)

El *Ensayo* empieza anunciando una marcha paralela a la de Hobbes.

> Para entender el poder político rectamente, y derivarlo de su origen, necesitamos considerar en qué estado están naturalmente todos los hombres, y éste es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus propiedades y personas como piensen adecuado, dentro de los límites de la ley de la Naturaleza, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro hombre. Un estado también de igualdad, donde todo poder y jurisdicción son recíprocos, no teniendo ninguno más que otro, por no haber nada más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, promiscuamente nacidas para todas y las mismas ventajas de Naturaleza, y el uso de las mismas facultades, deben ser iguales entre sí, sin subordinación o sujeción...

Es la misma idea de la prioridad, entre histórica y esencial, de los individuos humanos en cuanto individuos, iguales y libres en absoluto.

> Pero aunque éste sea un estado de libertad, con todo no es un estado de licencia... El estado de Naturaleza tiene una ley de Naturaleza para gobernarlo, que obliga a cada uno, y la razón, que es tal ley, enseña, a todo ser humano que quiera simplemente consultarla, que, siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o propiedades; pues siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, todos, los siervos de un Señor soberano, enviados al mundo por orden Suya y para Su servicio, son propiedad Suya, y obra Suya hecha para durar tanto como sea su gusto y no el de otro alguno.

Esta fundamentación teológica, que, naturalmente, no podía dar un sistema materialista, explica que la idea del estado de naturaleza haya diferido en Locke inmediatamente de la idea de Hobbes: pues un matiz o tono que se volverá colorido o sonoridad total cuando el discurso llegue a la distinción entre el estado de Naturaleza y el de guerra. Antes de llegar con él, nosotros debemos detenernos en una objeción de que se hace cargo Locke y su réplica.

> Se ha preguntado a menudo, como una poderosa objeción, ¿dónde hay, o hubo nunca, hombres algunos en semejante estado de Naturaleza? A lo que puede bastar como respuesta al presente que, puesto que todos los príncipes y regidores de gobiernos "independientes" que hay por el mundo entero se hallan en un estado de Naturaleza, es cosa llana que el mundo nunca se halló, ni se hallará, sin muchedumbres de hombres en tal estado... Pero, además, afirmo que todos los hombres se hallan naturalmente en tal estado, y siguen en él, hasta que, por su propio consentimiento, se hacen miembros de alguna sociedad política, y no dudo de dejarlo muy claro en la continuación de este discurso.

Ya Hobbes había reparado en que los soberanos mutuamente independientes se hallaban en estado de naturaleza entre sí; pero no para plantear, como acaba de hacerlo Locke, el problema de la realidad histórica o la mera postulación teórica del estado de naturaleza y el paso de él al de sociedad política. Lleguemos ya a la anunciada distinción:

> Y aquí tenemos la palmaria diferencia entre el estado de Naturaleza y el estado de guerra, que, como quiera que los hayan confundido algunos [—comprenden ustedes quién es el aludido, o el principal de los aludidos—], son tan sumamente distantes como un estado de paz, benevolencia, asistencia mutua y conservación, y un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción, lo están uno del otro.

No un estado de guerra, como para Hobbes, sino un estado de paz, es el estado de naturaleza para Locke, que es sensible a lo que no lo había sido su antecesor: a la solidaridad tan espontánea como forzosa entre seres vivos de una misma especie —aunque con riesgo de ser sensible a ella tan unilateralmente como lo había sido Hobbes a la de cierto no menos espontánea agresividad y hostilidad en medio de la solidaridad:

> Hombres que viven juntos de acuerdo con la razón, sin un común superior en la tierra, con autoridad para juzgar entre ellos, es pro-

> piamente el estado de Naturaleza. Pero fuerza, o un designio declarado de fuerza sobre persona ajena, donde no hay ningún superior común en la tierra a quien apelar en ayuda, es el estado de guerra...

Las diferencias entre Hobbes y Locke prosiguen en lo referente a la propiedad. Para Hobbes no la había en el estado de naturaleza, sino sólo en el político, y en la forma y grado en que la instituyera el soberano, del que era uno de los poderes o facultades el instituirla así. Para Locke:

> Dios, que ha dado el mundo a los hombres en común, les ha dado también la razón para hacer uso de él con la mayor ventaja de la vida y utilidad. La tierra y cuanto hay en ella está dado a los hombres para la subsistencia y la comodidad de su existir. Y aunque todos los frutos que produce naturalmente, y las bestias que nutre, pertenecen a la humanidad en común, y nadie tiene originalmente un dominio privado y excluyente del resto de la humanidad sobre ninguno de ellos..., con todo,... tiene que haber de necesidad un medio de apropiárselos de una manera u otra antes de que puedan servir de algo, o beneficiar, en absoluto, a los distintos hombres. [¿Cuál es este medio?] ...cada hombre tiene la "propiedad" de su propia "persona". A ésta nadie tiene derecho alguno sino él mismo. El "trabajo" de su cuerpo y la "obra" de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos. Con cualquier cosa, pues, que saca del estado en que la puso y dejó la Naturaleza, ha mezclado su trabajo, y juntado a ella algo que es suyo propio, y por aquí la hace propiedad suya.

El origen y fundamento de la propiedad *privada* es, por ende, el *trabajo*: Que lo es también del *valor*, según estos términos económicos:

> ... es el trabajo... lo que pone la diferencia de valor en todo; ... considérese cuál es la diferencia de valor entre un acre de tierra plantado..., sembrado..., y un acre de la misma tierra... sin cultivo alguno, y se encontrará que la mejora, obra del trabajo, constituye con mucho la mayor parte del valor. [Pero] la misma ley de Naturaleza que por tal medio —el trabajo— nos da la propiedad [—de la tierra—,] limita asimismo esta propiedad... Cuanto cualquiera puede hacer uso para cualquier ventaja de la vida..., de tanto puede hacer con su trabajo una propiedad. Cuanto va más allá, es más de lo que es su parte y pertenece a otros.

Locke difiere también de Hobbes en caracterizar a la manera de Aristóteles, las sociedades anteriores a la civil o política, antes de puntualizar el paso a ella desde el estado de naturaleza, sin duda signifi-

cando que la sociedad política no carece de todo fundamento natural distinto del artificial del pacto.

> Dios, habiendo hecho al hombre una criatura tal, que, a Su propio juicio, no era bueno para él estar sólo, lo colocó bajo rudas obligaciones de necesidad, conveniencia e inclinación para empujarlo a la sociedad, así como lo dotó de entendimiento y lenguaje para continuar en ella y gozar de ella. La primera sociedad fue entre el varón y la mujer, que dio comienzo a la existente entre padres e hijos, a la que vino con el tiempo a añadirse la existente entre el señor y el servidor. Y aunque todos éstos pueden, y comúnmente lo hacen, juntarse y no constituir sino una familia, donde el señor o señora de ella tiene alguna suerte de gobierno propio de una familia, cada una, o todas juntas, se quedan por debajo de la "sociedad política..." [He aquí ahora qué es lo que ésta agrega a las anteriores y por qué vía se lo agrega:] Nacido el hombre, como se ha probado, con títulos a la perfecta libertad y un goce incontrolado de todos los derechos y privilegios de la ley de Naturaleza, por igual con cualquier otro hombre, o número de hombres en el mundo, tiene por naturaleza poder, no sólo de conservar lo que es propiedad suya, esto es, su vida, libertad y bienes, contra las injusticias y atentados de otros hombres, sino de juzgar y castigar las infracciones de esa ley en otros... Pero a causa de no poder existir, ni subsistir, sociedad política alguna, sin tener en sí el poder de defender la propiedad, y a este fin de castigar los delitos de todos los de tal sociedad, hay, y sólo hay, sociedad política allí donde cada uno de los miembros ha renunciado a este poder natural, depositándolo en las manos de la comunidad, en todos los casos que no le excluyen de apelar a la protección de la ley establecida por ésta... Y así la república viene del poder de asentar qué castigo seguirá a las diversas transgresiones que piensen merecedoras de él, cometidas entre los miembros de la sociedad (que es el poder de hacer leyes), así como tiene el poder de castigar cualquier injusticia hecha a cualquiera de sus miembros por cualquiera que no sea parte de ella (que es el poder de [la] guerra y [la] paz)... [Ahora bien,] siendo los hombres, como se ha dicho, por naturaleza todos libres, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de este estado y sujeto al poder político de otro sin su propio consentimiento, que se da poniéndose de acuerdo con otros hombres para juntarse y unirse en una comunidad, a fin de vivir cómoda, tranquila y pacíficamente entre sí, en un goce seguro de las respectivas propiedades, y una mayor seguridad contra cualesquiera que no sean de ella. Esto puede hacerlo cualquier número de hombres, porque no hace injusticia a la libertad del resto; éstos quedan como estaban, en la libertad del estado de Naturaleza. Cuando cualquier número de hombres han consentido así en constituir una comunidad o gobierno, se han erigido por ello y en el acto en un cuerpo

> político, donde la mayoría tiene el derecho de determinar y llevar a cabo lo restante... Pues siendo lo que pone en acción a cualquier comunidad tan solo el consentimiento de los individuos de ella, y, siendo un cuerpo, tiene que moverse en un sentido, es necesario que el cuerpo se mueva en el sentido en que lo lleve la fuerza mayor, que es el consentimiento de la mayoría, o será imposible que actúe o continúe siendo un cuerpo, una comunidad, como el consentimiento de cada individuo unido en él estuvo de acuerdo en que fuese posible; y así cada uno está ligado por el consentimiento a que llegue en conclusión la mayoría.

Esta mecánica del cuerpo político que le impone la democracia mayoritaria, como consecuencia rigurosamente lógica del origen democrático "totalitario", consecuencia igualmente lógica, a su vez, del inicial individualismo igualitario, o esta doctrina del pacto político y mayoritario, no difiere esencialmente de la de Hobbes, como difirieron sus antecedentes y van a diferir los consiguientes a la conclusión:

> Y así, lo que da comienzo y realmente constituye toda sociedad política, no es nada más que el consentimiento de cualquier número de hombres libres capaces de mayoría, para unirse e incorporarse en semejante sociedad. Y esto es aquéllo, y sólo aquéllo, que dio, o pudo dar, comienzo a todo gobierno legítimo en el mundo.

Concluido el convenio instituyente de la república o Estado, de la trasmisión del previo poder de cada miembro al soberano que va a representarle por identificación de él con éste, pretendía Hobbes deducir los poderes y facultades de la soberanía absoluta, absolutista, que resultara a la libertad y democracia originales e impide en adelante toda democracia y libertad. Locke va a derivar de los fines perseguidos con el pacto la división de poderes característica del Estado democrático y liberal, peculiares de la constitución política de su patria, como lo había reconocido el propio Hobbes, aunque sólo para conceptuarla de un mal que abolir.

> Si el hombre es en el estado de Naturaleza tan libre como se ha dicho, si es señor absoluto de su propia persona y bienes, igual al más grande no sujeto a nadie, ¿por qué quiere compartir su libertad, este imperio, y sujetarse al dominio y control de cualquier otro poder? A lo que es obvio responder que, aunque en el estado de Naturaleza tiene tal derecho, con todo, el goce de él es muy incierto y está constantemente expuesto a la invasión por otros; pues siendo todos tan reyes como él, cualquiera su igual, y la mayor parte no estrictos observantes de la equidad y la justicia, el goce de la propiedad que tiene en este estado es muy intranquilo, muy inse-

> guro. Esto le hace querer abandonar tal condición que, aunque libre, está llena de temores y continuos peligros [—la parte de razón de Hobbes que no puede menos de concederle Locke;] y no es sin razón como busca y quiere juntarse en sociedad con otros que ya están unidos, o tienen en la mente unirse para la mutua conservación de sus vidas, libertades y bienes, que yo llamo con el nombre general de propiedad. ... para lo que en el estado de Naturaleza hay varias cosas que faltan. Primeramente, falta una ley establecida, asentada, conocida, recibida y estimada por el consentimiento común como el patrón de lo recto y lo torcido y la medida común para decidir todas las controversias entre ellos... Segundo, en el estado de Naturaleza falta un juez conocido e indiferente, con autoridad para terminar todos los litigios de acuerdo con la ley establecida. [Y] tercero, en el estado de Naturaleza falta con frecuencia poder para respaldar y sustentar la sentencia recta y darle la debida ejecución.

Cabe preguntarse si se ha inferido de carencias notadas primeramente en el estado de naturaleza los poderes del Estado, o si de la realidad histórica de ellos se ha inferido retrospectivamente su inexistencia en el estado de naturaleza... En todo caso, la limitación de (cada uno de) ellos, y no simplemente como efecto mecánico, por decirlo así, de su pluralidad, es inmediata. (9/9/66)

> Pues aunque los hombres, cuando entran en sociedad, ponen la igualdad, libertad y poder ejecutivo que tenían en el estado de Naturaleza en las manos de la sociedad, para que disponga de ellos la legislatura hasta donde lo requiera el bien de la sociedad, siendo sólo con la intención de cada uno de conservar lo mejor posible su persona, libertad y propiedad... nunca puede suponerse que el poder de la sociedad o legislativo constituído por ellos [—que por ser el primero de los poderes es conceptuado de poder de la sociedad por excelencia, cierto que sin un deslinde suficientemente riguroso de los tres poderes—] se extienda más allá del bien común... Y así, quienquiera que tenga la legislatura o el poder supremo de cualquier república, está ligado a gobernar con leyes establecidas y vigentes, promulgadas y conocidas del pueblo, y no con decretos extemporáneos, y con jueces indiferentes y rectísimos, que deben decidir las controversias con aquellas leyes; y a emplear la fuerza de la comunidad en el interior sólo para la ejecución de las leyes, en el exterior para evitar o reparar las injusticias extranjeras y asegurar a la comunidad contra incursiones y la invasión.

Así que el poder supremo ya ni es el ejecutivo, sino el legislativo, ni absoluto, sino limitado —aunque más por principios ético-jurídicos que por un dispositivo político. Sentados los anteriores principios,

resultan de un interés secundario las consideraciones de Locke sobre las formas de república o Estado, la extensión del poder legislativo, las relaciones entre éste, el ejecutivo y el federativo, y aún la disolución del gobierno: por lo que ya no añadiré sino la diferencia existente en este último punto entre Hobbes y Locke. Ya vimos cómo la transferencia de los poderes individuales al soberano era tan absoluta que los del soberano, o sus facultades, hacían imposible toda remoción legal del mismo que no contase con su propio consentimiento. Locke, en cambio, después de distinguir entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno, y entre la disolución desde fuera, por una fuerza extranjera, y la disolución desde dentro, y exponer muy pormenorizadamente los casos posibles de esta última, concluye en estos términos:

> El poder que cada individuo dió a la sociedad cuando entró en ella, nunca puede volver de nuevo a los individuos en tanto dura la sociedad, sino que permanecerá siempre en la comunidad; porque sin esto no puede haber comunidad ni república, lo que es contrario al acuerdo original; así, pues, cuando la sociedad ha colocado el legislativo en una asamblea de hombres, para continuar en ellos y sus sucesores, con dirección y autoridad para proveer tales sucesores, el legislativo no puede nunca volver al pueblo mientras dura este gobierno; porque, habiendo provisto a un legislativo del poder de continuar para siempre, han entregado su poder político al legislativo, y no pueden reasumirlo. [Esto parece ligar al legislativo tanto como Hobbes ligaba al ejecutivo; pero no —si los individuos pactantes tienen suficiente prudencia y previsión política:] Pero si han puesto límites a la duración de su legislativo, y hecho este supremo poder de una persona o asamblea sólo temporal; o bien cuando, por los extravíos de los puestos en autoridad, se ha invalidado por la invalidez de sus detentadores, o al término del tiempo fijado, vuelve a la sociedad, y el pueblo tiene el derecho de actuar como poder supremo, y hacer que continúe el legislativo en los mismos, o disponerlo en una nueva forma, o ponerlo en nuevas manos, como bien le parezca.

Así como del examen de la idea del mundo humano de Maquiavelo y Hobbes, pareció deber inferirse la conclusión del tener toda ella por origen de una idea pesimista del hombre, según la cual sería el individuo humano vulgar el origen del mal, y por ende, o el aprovechador de éste el príncipe de ánimo capaz de aprovecharlo, o el remedio a él, el soberano absoluto, de la idea del mundo humano de Locke deberá inferirse la conclusión de tener toda ella por origen una idea optimista del hombre, según la cual sería el individuo humano en general lo suficientemente bueno para remediar

el mal, del que el origen sería, en parte, el propio individuo, en parte la sociedad y el Estado, con conclusión no sacada aún por Locke tan explícitamente y con las consecuencias con que la encontraremos sacada más adelante. Pero las ideas optimistas y pesimistas del hombre no son oriundas, a su vez, exclusivamente de la experiencia personal e histórica, sino de las ideas e ideales religiosos de quienes las tienen: en último término, la idea pesimista del hombre es menos compatible que la optimista con la fe en un Dios infinitamente bueno y sabio o poderoso: si el cristianismo reconoce la efectiva maldad humana por medio del dogma del pecado original, reconoce también, con el de la redención, la no menos efectiva bondad y la ideal perfectibilidad del hombre en correlación con aquellos atributos de la Divinidad. No parece haber habido en ninguna parte nunca, un pesimismo con fe, que requeriría la idea de una omnipotencia exclusivamente demoníaca: quienes son resuelta, unilateralmente, pesimistas, son, más consecuentemente, puros naturalistas —ateos. Sin embargo, tendremos que considerar el caso de un optimismo por igual puramente naturalista y ateo. En suma, Locke representa una reacción religiosa, espiritualista, contra el maquiavelismo y el materialismo: nada de extrañar, pues que, como les advertí ya en la presentación del curso, ni las ideas viejas ni las nuevas se extinguen o se imponen, respectivamente, de sopetón, o sin reacciones de las viejas contra las nuevas y retrocesos de éstas por obra y, en todo caso, por respecto de aquéllas. Pues si, por otra parte, parece que las ideas democráticas y liberales de Locke serían más modernas que las maquiavélicas y las antidemocráticas y antiliberales de Hobbes, pudiera tratarse de una apariencia engañosa, como con fuerza inculcan las vicisitudes políticas de la historia en nuestros días... Pero tenemos que dejar por ahora estos puntos de vista, para aplicarnos a otro.

Hobbes y Locke pasan por ser "empiristas"; sobre todo, el segundo, por el primero de los tres grandes representantes del "empirismo inglés", la gran corriente de la filosofía moderna contrapuesta ya tradicionalmente a la otra gran corriente de la misma filosofía, la del "racionalismo" "continental". Sin embargo, las respectivas ideas del mundo humano, de Hobbes y Locke, son construcciones racionalistas, mucho más que recopilaciones empíricas de sus ideas del hombre, ni siquiera la de Locke es tan bilateral como la experiencia enseña que es el hombre *animal-racional*, malo y bueno; y sus ideas acerca del origen de la sociedad política son, mucho más que históricas, en definitiva, sistemas teóricos articulados para legitimar constituciones o situaciones políticas entre reales, inglesas, e ideales: las reales idealizadas para poder conceptuarlas de ideales y

propugnarlas como tales. Pero sin que se deje de hacer esto último, sino todo lo contrario, haciéndolo a la perfección —de una eficacia máxima y decisiva, la relación entre el racionalismo y el empirismo va a cambiar— definitivamente, en *El Espíritu de las leyes* de Montesquieu.

Exagerando un poco, pero nada más que un poco, las cosas, me atrevo a afirmar que la Inglaterra modelo ejemplar del Estado democrático y liberal para los tiempos modernos, es una figura perfilada, mucho más que por Locke en su *Ensayo*, y aún que en la realidad histórica misma —pues he de indicar hasta qué punto la idealiza sobre todo Montesquieu—, y en todo caso con mucho mayor eficacia y éxito, por dos franceses, de los que el que inició el perfilarla fue un periodista genial —aunque no escribiera en periódicos, ni los hubiera como los que hoy llamamos así— por su genio de propagandista político —y mucho más. Voltaire, desterrado por el régimen monárquico, absolutista, de su patria, a Inglaterra, donde permaneció de 1726 a 1729, encontró en ella un régimen que oponer al de Francia, como idealmente preferible de todo punto a éste, y así procuró mostrarlo en las *Cartas filosóficas*, conocidas por su asunto como *Cartas inglesas*, publicadas en inglés en 1733 y en francés en 1734, con un éxito fulminante: 5 ediciones en 8 meses.

Son, ante todo, 7 cartas sobre las sectas o confesiones religiosas en Inglaterra: 4 sobre los cuáqueros, por los que sintió Voltaire toda su vida una cierta inclinación o debilidad, tomándolos, no muy exactamente, por profesar el deísmo que profesaba él mismo; y sendas cartas sobre la religión anglicana, los presbiterianos y los socinianos.

Son, luego, 2 cartas sobre el régimen político, una sobre el comercio y otra sobre la "inserción de la viruela" o la vacuna contra ésta.

Son, después, 6 sobre la filosofía y la ciencia: una sobre Bacon, otra sobre Locke, otra sobre Descartes y Newton y tres más sobre "los descubrimientos del caballero Newton, que le han dado una reputación tan universal" —se refieren al sistema del mundo —objeto de un carta—, la luz —objeto de otra—, el infinito en geometría y... la cronología objetos de otra.

Y son, en fin, 6 cartas sobre las letras, la última de ellas sobre las Academias.

El espíritu de las cartas sobre las sectas y confesiones, lo condensan los siguientes pasajes:

> Este es el país de las sectas. Un inglés, como hombre libre que es, va al Cielo por el camino que le place. (5ª principio)

> Si no hubiese en Inglaterra más que una Religión, sería de temer el despotismo; si hubiese dos, se degollarían mutuamente; pero hay treinta, y viven en paz y dichosos. (7ª final)

La libertad engendra la pluralidad y ésta la tolerancia.

En cuanto al ejemplo de Inglaterra contra Francia en este punto, de la religión:

> Este ser indefinible, que no es ni Eclesiástico ni Seglar, en una palabra lo que se llama un Abate, es una especie desconocida en Inglaterra; los Eclesiásticos son aquí todos reservados y casi todos pedantes. Cuando se enteran de que en Francia hay jóvenes conocidos por sus desarreglos y elevados a la prelacía por intrigas de mujeres, que hacen públicamente el amor, se divierten en componer canciones eróticas, dan todos los días cenas exquisitas y largas, y de allí van a implorar las luces del Espíritu Santo, y se llaman audazmente los sucesores de los Apóstoles, dan gracias a Dios por ser Protestantes. Pero se trata de unos viles herejes, que hay que dar a quemar a todos los diablos, como dice Maese Francisco Rabelais; y por lo que no me meto en sus asuntos. (5ª final.)

La carta sobre la viruela tiende a contrastar con el espíritu empírico, práctico y libre de prejuicios de los ingleses la persistencia de los prejuicios supersticiosos en Francia, incluso en contra de la experiencia y la utilidad.

Las cartas sobre Bacon, Locke y Newton contribuyeron decisivamente a hacer de ellos, respectivamente, "el padre de la Filosofía experimental", el "sabio... venido" a hacer "modestamente la historia" del alma después de haber "hecho la novela" de ella "tantos razonadores", y "el más grande hombre", esto último

> porque si la verdadera grandeza consiste en haber recibido del Cielo un poderoso genio, y en servirse de él para ilustrarse a sí mismo y a los demás, un hombre como el Señor Newton, tal como apenas se encuentra uno en diez siglos, es verdaderamente el grande hombre; y esos Políticos y esos Conquistadores, de que no ha carecido ningún siglo, no son por lo común más que ilustres malvados. Es al que domina los espíritus por la fuerza de la verdad, no a los que hacen esclavos por la fuerza, es al que conoce el Universo, no a los que lo desfiguran, a quien debemos nuestros respetos (12ª principio), [la antitradicional tabla de valores de la Ilustración.]

Más diferenciadas son las apreciaciones sobre las letras inglesas y

las Academias comparadas con las francesas; pero lo que nos interesa ahora es ya solamente la presentación del régimen político inglés. Aunque la carta 8ª lleva por título "Sobre el Parlamento", y la 9ª "Sobre el Gobierno", la materia no está distribuida entre ellas con ajuste a sus títulos, ni siquiera corresponde muy justamente a ellos.

La 8ª empieza desarrollando una comparación entre Roma e Inglaterra, para mostrar que no hay entre ellas la semejanza que pretendían los propios ingleses, pero no en detrimento de éstos, sino en honor suyo.

> He aquí una diferencia más esencial entre Roma y la Inglaterra, que hace que la ventaja esté toda del lado de la última: es que el fondo de las guerras civiles de Roma fue la esclavitud, y el de los desórdenes de Inglaterra la libertad. La Nación Inglesa es la única de la tierra que ha conseguido regular el poder de los Reyes resistiéndoles, y que, de esfuerzo en esfuerzo, estableció, por fin, ese Gobierno sabio en que el Príncipe, todopoderoso para hacer el bien, tiene las manos atadas para hacer el mal, en que los Señores son Grandes sin insolencia y sin Vasallos, y en que el pueblo comparte el gobierno sin confusión.
>
> La Cámara de los Pares y la de las Comunas son los Árbitros de la Nación, el Rey es el Super-Árbitro.

El resto de la carta es una comparación de las discordias intestinas de Inglaterra y otros países, para justificar la idea que la inspira:

> Las otras Naciones no han tenido menos desórdenes, no han vertido menos sangre que ellos; pero la sangre que han vertido por la causa de su libertad, no ha hecho más que cimentar su servidumbre.

La 9ª carta empieza.

> Esta mezcla feliz en el Gobierno de Inglaterra, este concierto entres las Comunas, los Lores y el Rey no ha existido siempre [, para hacer su historia.]
>
> [Durante largo tiempo,] mientras que los Barones, los Obispos, los Papas desgarraban... la Inglaterra, donde todos querían mandar al Pueblo, la más numerosa, la más virtuosa incluso, y por consiguiente la más respetable parte de los hombres, compuesta de los que estudian las leyes y las ciencias, los Negociantes, los Artesanos, en una palabra, de todo lo que no era un tirano, el Pueblo, digo, era mirado por ellos como animales inferiores al hombre. ...Han hecho falta siglos para hacer justicia a la hu-

manidad, para sentir que era horrible que la mayoría sembrase y la minoría recogiese. . .

Pero la libertad no fue por lo pronto obra de este espíritu de justicia:

> . . .la libertad nació en Inglaterra de las querellas de los tiranos. Los Barones forzaron a Juan sin Tierra y a Enrique III a conceder esta famosa Carta, cuya principal meta era, en verdad, hacer los Reyes dependientes de los Lores, pero en lo que fue favorecido un poco el resto de la Nación, a fin de que, llegada la ocasión, se pusiera de parte de sus presuntos protectores.
>
> . . . . . .
>
> En los artículos de esta Carta no se dice una palabra de la Cámara de las Comunas, prueba de que no existía aún, o de que existía sin poder. . .
>
> [Pero]
>
> Enrique VII, usurpador afortunado y gran político, que ponía cara de querer a los Barones, pero que los odiaba y temía se arregló para procurar la enajenación de sus tierras. Por aquí, los Villanos que, en adelante, adquirieron bienes con su trabajo, compraron los castillos de los ilustres Pares que se habían arruinado con sus locuras. Poco a poco todas las tierras cambiaron de Dueño.
>
> La Cámara de las Comunas se hizo de día en día más poderosa.

Sobrevino la extinción de las familias de los antiguos Pares y el nombramiento por el Rey de nuevos Pares que "tienen poder en el Parlamento, no en otra parte". Y así se llegó a la situación que encontró Voltaire y describe como voy a reproducir, después de señalar por adelantado que lo que destaca es justo lo que se le destacó por contraste con la situación de Francia, patentemente aludida con la manera de expresarse:

> No oís aquí hablar de alta, media y baja justicia, ni del derecho de cazar en las tierras de un Ciudadano, que no tiene la libertad de disparar un tiro en su propio campo.
>
> Un hombre, por ser Noble o Sacerdote, no está aquí exento de pagar ciertas tasas; todos los impuestos están regulados por la Cámara de las Comunas, que, no siendo más que la segunda por el rango, es la primera por el crédito.
>
> Los Señores y los Obispos pueden, cierto, rechazar el Bill de las Comunas sobre las tasas; pero no les está permitido cambiar en él nada; hace falta que lo acepten o lo rechacen sin restricción. Cuando el Bill es confirmado por los Lores y aprobado por el Rey, entonces todo el mundo paga. Cada cual da, no según su calidad (lo que es absurdo), sino según su renta (sus ingre-

sos); no hay Talla ni Capitación arbitraria, sino una Tasa real sobre las tierras...

La Tasa sigue siendo siempre la misma, aunque las rentas de las tierras hayan aumentado; así nadie es atropellado, ni nadie se queja. El Aldeano no tiene los pies martirizados por los zuecos, come pan blanco, va bien vestido, no teme aumentar el número de sus animales, ni cubrir su techo con tejas, de miedo a que le alcen los impuestos el año que viene. Hay aquí muchos Aldeanos que tienen alrededor de doscientos mil francos de bienes, y no se desdeñan de seguir cultivando la tierra que les enriqueció y en la que viven libres.

Lo destacado ha sido la igualdad de la justicia, la inexistencia de privilegios territoriales, la equidad en las contribuciones a las finanzas públicas y la prosperidad económica del pueblo con el consiguiente confort de su vida material, en suma, la justicia y la economía —la pareja que había de cifrar en el futuro el concepto de "justicia social", decisivo para la idea del mundo contemporánea y nuestra.

Voltaire siguió haciendo la propaganda elogiosa del régimen político de Inglaterra a lo largo de su vida. En particular, rehizo la 9ª de las *Cartas inglesas* para hacer la 6ª Sección del artículo "Gobierno" en sus *Cuestiones sobre la Enciclopedia*, de 1771, y aún en 1774 hizo una adición que merece que esta lección finalice reproduciéndola:

He aquí a qué ha llegado la legislación inglesa: a devolver a cada hombre todos los derechos de la naturaleza, de los que están despojados en casi todas las monarquías. Estos derechos son: libertad total de la persona, de los bienes; de hablar a la nación por el órgano de la pluma; de no poder ser juzgado en materia criminal más que por un *jurado* formado por hombres independientes; de no poder ser juzgado en ningún caso más que según los términos precisos de la ley; de profesar en paz cualquier religión que se quiera, renunciando a los empleos de que sólo pueden ser provistos los anglicanos. Esto se llama prerrogativas. Y en efecto, es una muy grande y muy feliz prerrogativa, por encima de tantas naciones, la de estar seguro al acostarse de levantarse al día siguiente con la misma fortuna que se poseía la víspera; de no ser arrancado a los brazos de la esposa, de los hijos, a media noche, para ser conducido a un torreón o a un desierto; de tener, al salir del sueño, el poder de publicar todo lo que se piense; si se es acusado, por haber obrado mal, o hablado mal, o escrito mal, de no ser juzgado más que según la ley. Esta prerrogativa se extiende a todo el que desembarca en Inglaterra. Un extranjero goza allí de la misma libertad de bienes y persona; y si es acu-

sado, puede pedir que la mitad de los jurados se componga de extranjeros.

Me atrevo a decir que si se reuniese al género humano para hacer leyes, así se las haría para la propia seguridad.

El alcance histórico de tales ideas no puede abarcarlo más que quien sea capaz de imaginarse su vida en una situación desprovista de las enumeradas prerrogativas, y el vuelco que daría su vida si de la noche a la mañana se encontrase con ellas —o viviendo en la Inglaterra de la figura diseñada por Voltaire. Pero quien hizo del diseño todo un cuadro, y maestro, fue Montesquieu, como confirmarán, espero, con la lección próxima. (11/3/67) (Leída el 14/3/67)

Lección 18

LOS ESTADOS Y SUS LEYES: MONTESQUIEU Y ROUSSEAU

El Espíritu de las Leyes, de Montesquieu, no es una obra tan poco extensa, relativamente, como el *Ensayo* de Locke, sino, como el Leviatán, mucho más, con sus seis partes, treinta y un libros, y 614 capítulos, aunque éstos muy desiguales: desde muchas páginas hasta una sola frase, como el capítulo xv del libro VIII: bajo el título "Medios muy eficaces para la conservación de los tres principios", sólo esto: "No podré hacerme entender más que cuando se hayan leído los cuatro capítulos siguientes". Si ésta puede ser una de las ingeniosidades que hicieron decir, a alguna murmurante de su tiempo, que no se trataba de *l'esprit des lois*, sino de *l'esprit sur les lois*, hay que apresurarse a decir que *l'esprit* del que hacer gala es, ciertamente, un flaco del, por lo demás, grave autor y personaje, es el condimento picante de un plato real y seriamente sustancial. En efecto... Prescindiendo de la división en partes y libros, trata sucesivamente los siguientes grandes grupos de temas, con el muy desigual desarrollo que les corresponde, no sólo caprichosamente.

1º) las leyes en general, o comprendiendo las naturales y las positivas;

2º) las leyes que derivan directamente de la naturaleza del gobierno, los principios de los tres gobiernos —desde Aristóteles tradicionalmente reconocidos, democracia, aristocracia y monarquía—, y la relación que con estos principios deben guardar las leyes de la educación —ésta, tema ya de la *Política* de Aristóteles, y antes, de la *República* de Platón—, las que dé el legislador y las civiles y criminales, con la forma de los juicios y el establecimiento de las penas, las leyes suntuarias, con el lujo y la condición de las mujeres, y la corrupción de los principios de los tres gobiernos —tema también clásico, aristotélico;

3º) las relaciones de las leyes con:
la fuerza defensiva y ofensiva,
la constitución y el ciudadano, con la relación entre la imposición de tributos y la magnitud de los ingresos públicos, por un lado, y la libertad, por otro,

la naturaleza del clima, especialmente las leyes de la esclavitud civil y doméstica y de la servidumbre política,
la naturaleza del terreno,
los principios que forman el espíritu general, las costumbres y las maneras de una nación,
el comercio,
el uso de la moneda,
el número de habitantes,
la religión establecida en cada país y el establecimiento de ella, y la política exterior,
y el orden de cosas sobre el que estaba y en;

4º) las leyes romanas sobre las sucesiones,
y las civiles de los franceses;

5º) la manera de componer las leyes; y

6º) las leyes feudales de los francos.

Los temas 4º y 6º podrían considerarse como un apéndice de ilustraciones históricas particularmente más desarrolladas, si no fuese por el 5º, que remata los temas integrantes del conjunto doctrinal y sistemático de la obra. La gran novedad y aportación de ésta está en el tema 3º: las relaciones o quizá mejor, correlaciones, y funcionales, de las leyes con todo lo que las rodea o integra su "circunstancia", para decirlo con este término peculiar de mi maestro Ortega y Gasset: desde el terreno y el clima, pasando por las políticas y económicas, hasta el espíritu general, las costumbres y las maneras de una nación y su religión: que es lo que hace del *Espíritu de las Leyes* la obra de filosofía política —bajo la especie más concreta de sociología jurídica— de más amplias perspectivas y mirada más profunda desde la *Política* de Aristóteles hasta ella misma; y *el* antecedente de un positivismo como el de Taine. La investigación de estas relaciones, particularmente, fue, y la exposición de ellas es, fundamentalmente, si no del todo exclusivamente, que deductiva y normativa; muy de acuerdo con el espíritu de la ciencia moderna, cualquiera que fuese el alcance efectivo de ésta sobre Montesquieu por el efectivo conocimiento que éste tuviese de ella: tales correlaciones funcionales son, a su vez, leyes, en el sentido de las de la ciencia de la naturaleza, que enuncian correlaciones de la misma índole entre fenómenos naturales —sólo que mensurables y calculables éstos y por ende matemáticamente formulables y formuladas las leyes de ellos, como no son, o eran, las correlaciones investigadas por Montesquieu, ni por ende podía ser la exposición de ellas. A pesar de esta radical, o capital, diferencia, el espíritu de la obra (de Montesquieu) o del autor al componerla, es el espíritu científi-

fico del empirismo inicial, y el de la observación, y final, el de la verificación —recuerden a Galileo—, por muy racionalista que sea el proceso intermedio —también en Galileo. En la obra de Montesquieu animaría este espíritu particularmente la presentación de hechos conectados en realidad sólo empíricamente como inferidos, unos de otros con puro rigor lógico. El concepto de "espíritu de las leyes" es un caso de un concepto de "espíritu" caro a la Ilustración del siglo XVIII: recordemos el título de la gran obra histórica de Voltaire: *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. En el caso del "espíritu de las leyes" de Montesquieu y el del que anima, o debe animar, a las leyes, o la esencia que tienen, o deben tener, justo por obra de las correlaciones con los distintos factores de la circunstancia en la cual y para la cual se hacen. Ahora bien, ¿cómo darles a ustedes mayor idea, no ya de la obra toda, sino siquiera del espíritu a que acabo de referirme en sólo media lección? Por fortuna, la composición profunda de la obra, por debajo de la articulación de que les hice el índice de temas, hace posible, y hasta recomendable, un expediente.

La obra tiene por base una documentación histórica, empírica, doctísima, pero sin embargo, forzosamente de muy desigual doctoralidad: el autor es mucho más docto en materia de romanos, franceses e ingleses que en materia de otros pueblos más remotos en el tiempo o en el espacio. La consecuencia es una especie de cruce de dos dimensiones: la longitudinal de los temas indicados y la latitudinal de los casos históricos documentantes, con una latencia y recurrencia, entre éstos, de aquellos tres pueblos, como no laten ni recurren los demás. Así, por ejemplo, a Inglaterra recurre, sin paridad de otros pueblos en capítulos equiparables, en los dos famosos: 6 del libro 11, "De la constitución de Inglaterra", 27 del 19, "Cómo las leyes pueden contribuir a formar las costumbres, las maneras y el carácter de una nación", a saber, la inglesa, y aún en algún otro capítulo, menor, el 13 del 14, "Efectos que resultan del clima de Inglaterra" y en pasajes de otros. Y el ejemplo no está elegido al azar. El expediente posible y recomendable, por la composición de la obra, está en la posibilidad de que un corte trasversal de la dimensión longitudinal, hecho en el cruce de ésta con la parte de la latitudinal correspondiente a Inglaterra, dé idea de lo más esencial de toda la obra: de las repetidas correlaciones en general, pueden dar idea suficiente las de las leyes inglesas con la circunstancia inglesa toda; y hacer efectiva esta posibilidad es lo recomendable.

Si las razones teóricas, por decirlo así, que acabo de dar, justifican la elección de un ejemplo en general, la elección del ejemplo singular de Inglaterra se justifica por razones históricas. En medio de

cuanto dije acerca de la índole de la obra, no dejé de insinuar que ésta no deja de idealizar las leyes reales, para poder conceptuarlas de ideales y propugnarlas como tales, sino que lo hace a la perfección de una eficacia máxima y decisiva —justo en el caso de las inglesas. Que es uno más de la dependencia de las obras de filosofía política respecto de la circunstancia histórica de los autores: situaciones de Italia e Inglaterra determinantes del *Príncipe*, el *Leviatán*, el *Ensayo* de Locke. Igualmente, situación de Francia —e Inglaterra, determinantes del *Espíritu de las Leyes*, o del puesto singular de las inglesas y su circunstancia en él. Así es cómo, quien acabó de perfilar la figura de la Inglaterra modelo política fue Montesquieu y sobre la base de una experiencia parecida a la de Voltaire y con intenciones convergentes con las de éste. Aún en el siglo pasado, muestra el caso, siquiera, de Taine, que siguió habiendo grandes franceses para admirar en Inglaterra lo que quisieran en su país —y quizá los ha habido todavía más recientemente.

He aquí, pues, pasajes esenciales para hacerse idea del "espíritu de las leyes":

> En una nación a la que una enfermedad del clima afecta de tal manera el alma, que podría llevar el hastío de todas las cosas hasta el de la vida, bien se ve que el gobierno que más convendría a gentes a quienes sería insoportable todo, sería aquel en que no podrían achacar a uno solo lo que les causaría los pesares, y en que gobernando las leyes más bien que los hombres, haría falta, para cambiar el Estado, derribarlas a ellas mismas.
>
> [...]
>
> La servidumbre comienza siempre por el sopor. Pero un pueblo que no tiene reposo en ninguna situación, que se palpa sin cesar y encuentra todos los lugares dolorosos, no podría casi adormecerse.

Tales son algunos de los "efectos que resaltan del clima de Inglaterra".

> Hay en cada Estado tres suertes de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las que dependen del derecho civil.
>
> Por el primero, el príncipe o el magistrado hace leyes para un tiempo o para siempre, y corrige o abroga las que están hechas. Por el segundo, hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadas, establece la seguridad, evita las invasiones. Por la tercera, castiga los crímenes, o juzga los litigios de los particulares. Se llamará a este último el poder de juzgar, y al otro simplemente el poder ejecutivo del Estado.

La libertad política es en un ciudadano esa tranquilidad de espíritu que proviene de la opinión que tiene cada uno de su seguridad, y para que se tenga esta libertad, es menester que el gobierno sea tal que un ciudadano no pueda temer a otro ciudadano.

Cuando en la misma persona o en el mismo cuerpo de magistratura está el poder legislativo unido al poder ejecutivo, no hay libertad; porque se puede temer que el mismo individuo o el mismo senado haga leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente.

No hay tampoco libertad si el poder de juzgar no está separado del poder legislativo y del ejecutivo. Si estuviese unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario: pues el juez sería legislador si estuviese unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo estaría perdido si el mismo hombre, o el mismo cuerpo de los principales, o de los nobles, o *del pueblo*, ejerciesen estos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones y el de juzgar los crímenes o los litigios de los particulares.

Contra todo absolutismo, teórico o real, incluso el democrático... Porque una cosa es la democracia, que es una solución de la cuestión *quién tenga en el Estado el poder soberano*, y otra el liberalismo, que es una solución de la cuestión *cómo ejerza el poder soberano quien lo tenga en el Estado*, pudiendo haber, no sólo monarquías liberales, sino también democracias antiliberales; y Montesquieu, con la mayoría, quizá, de los liberales modernos, es más liberal que demócrata...

El poder de juzgar no debe darse a un senado permanente, sino ejercido por personas sacadas del cuerpo del pueblo, en ciertos tiempos del año, de la manera prescrita por la Ley, para formar un tribunal que no dure más que lo requerido por la necesidad.

De esta manera, el poder de juzgar, tan terrible entre los hombres, no estando vinculado ni a un cierto estado, ni a una cierta profesión, se vuelve, por decirlo así, invisible y nulo. No se tiene continuamente a los jueces delante de los ojos; y se teme a la magistratura, y no a los magistrados.

Es menester incluso que, en las grandes acusaciones, el criminal, en concurrencia con la ley, se escoja jueces; o por lo menos, que puede recusar tan gran número de ellos, que los que queden se tengan por ser de su elección.

... ...

Pero si los tribunales no deben ser fijos, las sentencias deben serlo a tal punto, que no sean jamás, sino un texto preciso de la ley. Si fuesen una opinión particular del juez, se viviría en la sociedad sin saber con precisión los compromisos que se contraen en ella.

Es menester incluso que los jueces sean de la condición del acu-

sado, o sus pares, para que no pueda metérsele en la cabeza que ha caído en las manos de gentes inclinadas a hacerle violencia... Se reconoce la institución del jurado.

Como, en un Estado libre, todo hombre que es tenido por poseer un alma libre debe estar gobernado por él mismo, haría falta que el pueblo en cuerpo tuviese el poder legislativo. Pero como ésto es imposible en los grandes Estados, y está sujeto a muchos inconvenientes en los pequeños, es menester que el pueblo haga por sus representantes todo lo que no puede hacer por sí mismo. [Principio del gobierno representativo, parlamentario.]

Todos los ciudadanos, en los diversos distritos, deben tener el derecho de dar sus votos para elegir al representante; excepto aquellos que se hallan en tal estado de bajeza, que se les reputa de no tener voluntad propia. [Principio del sufragio universal.]

El poder ejecutivo debe estar entre las manos de un monarca, porque esta parte del gobierno, que tiene casi siempre necesidad de una acción instantánea, está mejor administrado por uno que por varios; mientras que lo que depende del poder legislativo está a menudo mejor ordenado por varios que por uno solo.

... ...

Si el cuerpo legislativo estuviese un tiempo considerable sin reunirse en asamblea, ya no habría libertad.

... ...

Sería inútil que el cuerpo legislativo estuviese reunido en asamblea siempre.

... ...

El cuerpo legislativo no debe reunirse en asamblea por sí mismo.

... ...

Si el poder ejecutivo no tuviese el derecho de vetar las intromisiones del cuerpo legislativo, éste sería despótico; pues, como podrá dar todo el poder que pueda imaginar, aniquilará todos los demás poderes.

Pero no es menester que el poder legislativo tenga recíprocamente la facultad de vetar al poder ejecutivo. Pues, teniendo la ejecución sus límites por su naturaleza, es inútil limitarla...

Y así continúa deduciendo una constitución ideal —aparentemente: porque, *coup de théatre:* de pronto se nos dice que no hay tal, sino la descripción de una constitución real en su concatenación lógica: "He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno de que hablamos" ¿Dónde? En el título del capítulo: "De la constitución de Inglaterra". Sin embargo, antes de cerrar el capítulo, hace el autor esta reserva, llena de intención significativa:

No me toca a mí examinar si los ingleses gozan actualmente de

esta libertad o no. Me basta decir que está establecida por sus leyes, y no busco más.

Las costumbres de un pueblo esclavo son una parte de su servidumbre: las de un pueblo libre son una parte de su libertad.

He hablado en el libro XI de un pueblo libre; he dado los principios de su constitución: veamos los efectos que han debido seguirse, el carácter que ha podido formarse gracias a ellos, y las maneras que de ellos resultan.

Como, para gozar de la libertad, es menester que cada uno pueda decir lo que piensa; y para conservarla, es menester otra vez que cada uno pueda decir lo que piensa; un ciudadano, en este Estado, diría y escribiría todo lo que las leyes no le han prohibido expresamente decir o escribir.

Si esta nación habitase una isla, no sería conquistadora, porque conquistas separadas la debilitarían. Si el terreno de esta isla fuese bueno, lo sería todavía menos, porque no tendría necesidad de la guerra para enriquecerse. Y, como ningún ciudadano dependería de otro ciudadano, cada uno haría más caso de su libertad que de la gloria de algunos ciudadanos, o de uno solo.

Allí, se miraría a los hombres de guerra como gentes de un oficio que puede ser útil y a menudo peligroso, como gentes cuyos servicios son onerosos para la nación misma; y las cualidades civiles serían allí más consideradas.

Por comparación con Francia. No se olvide que se trata de la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVIII. Pero el último rasgo, de psicología social, ha llegado a nuestros días.

Esta nación, a la que la paz y libertad darían el bienestar, emancipada de prejuicios destructores, estaría inclinada a hacerse comerciante. Si tuviese alguna de esas mercancías primitivas —la lana y el lino— que sirven para hacer esas cosas a las que da un gran precio la mano del obrero, podría hacer establecimientos apropiados, para procurarse el goce de ese don del cielo en toda su extensión. [Alusión a la industria textil inglesa.]

Si esta nación enviase a lo lejos colonias, lo haría más por extender su comercio que su dominación.

Como se gusta de establecer en otras partes lo que se encuentra establecido en la propia casa, daría al pueblo de sus colonias la forma de su gobierno propio: y llevando consigo este gobierno la prosperidad, se vería formarse grandes pueblos en las florestas mismas que enviaría a habitar. [Alusión a las colonias inglesas de Norteamérica.]

Habitando la nación dominante una gran isla, y estando en posesión de un gran comercio, tendría todas suertes de facilidades para tener fuerzas marítimas...

El imperio de los mares ha dado siempre a los pueblos que lo

han poseído un orgullo natural; porque, sintiéndose capaces de ofender por todas partes, creen que su poder no tiene más límites que el Océano.

Respecto de la religión, como en este Estado tendría cada ciudadano su voluntad propia, y por consiguiente sería conducido por sus propias luces, o fantasías, acontecería, o que cada uno tendría mucha indiferencia para todas suertes de religiones, de cualquier especie que fuesen, mediante lo cual todo el mundo se inclinaría a abrazar la religión dominante, o que se sería celoso por la religión en general, mediante lo cual se multiplicarían las sectas.

Formando las dignidades parte de la constitución fundamental, serían más fijas que en otras partes; pero, por otro lado, los grandes, en este país de libertad, se acercarían más al pueblo; los rangos estarían, pues, más separados, y las personas más confundidas.

Teniendo los que gobiernan un poder que se levanta, por decirlo así, y se rehace todos los días, tendrían más consideración para los que les son útiles que para los que les divierten: así se verían allí pocos cortesanos, aduladores, complacientes, en fin, todas esas suertes de gentes que hacen pagar a los grandes el vacío mismo de su espíritu.

No se estimaría allí casi a los hombres por talentos o atributos frívolos, sino por cualidades reales; y de este género no hay más que dos: las riquezas y el mérito personal.

Habría un lujo sólido, fundado, no en el refinamiento de la vanidad, sino en el de las necesidades reales; y no se buscaría casi en las cosas más que los placeres puestos en ellas por la naturaleza.

Se gozaría de gran abundancia, y sin embargo estarían proscritas las cosas frívolas; así, teniendo muchos más bienes que ocasiones de gastarlos, los emplearían de una manera extravagante; y en esta nación habría más ingenio que gusto.

Como se estaría ocupado siempre de sus intereses, no se tendría esa cortesía que está fundada en la ociosidad; y realmente no se tendría tiempo para ella.

Todas estas últimas aseveraciones sobreentendían: al contrario que en Francia.

Finalmente:

Muchas gentes que no se cuidarían de agradar a nadie, se abandonarían a su humor. La mayor parte, con ingenio, serían atormentadas por su propio ingenio: en medio del desdén o el hastío de todas las cosas, serían infelices con tantos motivos para no serlo.

Las naciones libres son orgullosas, las otras pueden ser más fácilmente vanas.

Pero estos hombres tan orgullosos, viviendo mucho para sí mis-

mos, se encontrarían a menudo en medio de gentes desconocidas; serían tímidos, y se vería en ellos, la mayor parte del tiempo, una mezcla extraña de vergüenza y de orgullo.

El carácter de la nación aparecería sobre todo en las obras del espíritu, en las que se vería a gentes recogidas y que habrían pensado del todo solas.

La sociedad nos enseña a sentir las ridiculeces; el retiro nos hace más propios a sentir los vicios. Sus escritos satíricos serían sangrientos... [Alusión a Swift.]

Sus poetas tendrían más a menudo esa rudeza original de la invención que una cierta delicadeza que da el gusto... [Piensa en Shakespeare comparado con Racine.]

Tengo que insistir. ¿Por qué el estilo en constante modo condicional? ¿Para dar expresión a lo ideal de tal pueblo o nación? Sí; y para darla al encadenamiento causal unilateral o mutuo de los rasgos. (10/9/66.)

El Contrato Social de Rousseau vuelve a ser una obra mucho menos extensa, pero de una composición y densidad tales, que, si ya no por la extensión prolija, resulta tan difícil de exponer brevemente como el *Espíritu de las Leyes*, sin que en el caso presente sea posible un expediente como el que lo fue en el pasado.

El Libro I expone la génesis e inicia la exposición del alcance del *contrato* o *pacto social*.

El II continúa la exposición de este alcance y desarrolla el tema de las *leyes*.

El III desarrolla el tema del *gobierno*.

Y el IV los de los *sufragios* y las *elecciones*, pero para "hablar de la manera de dar y recoger los votos en la asamblea del pueblo", piensa que "quizá la historia de la política romana a este respecto explique más sensiblemente todas las máximas que podría sentar" el autor, y, así, el resto, y mayor parte, del libro trata de las instituciones romanas de los comicios, el tribunado, la dictadura, la censura, y finaliza con un capítulo extenso, sobre la religión civil.

Esta parte histórica no es la única que rodea de materia concreta la abstracta ideación teórica que es la parte más famosa, e influyente históricamente, del contenido total. En el desarrollo del tema de las leyes, hay tres capítulos, sobre "el pueblo", dedicados a exponer cómo las leyes deben adaptarse a las variadas condiciones y circunstancias de los distintos pueblos; y en el desarrollo del tema del gobierno, un capítulo cuyo título es por sí solo suficientemente expresivo: "Que toda forma de gobierno no es propia para todo país". El contenido de los cuatro capítulos muestra la dependencia de Montesquieu en que está Rousseau en el *relativismo* que es su esencia y

que contrasta con el *absolutismo* —*aquí* no político, sino lógico— de la abstracta teoría general. Es bien creíble que ambicionara emular *El Espíritu de las leyes* Rousseau con la gran obra sobre las instituciones políticas, proyectada como obra de su vida, pero no llevada a cabo, y de la que el *Contrato* es una parte destacada, en el doble sentido de separada por importante. En cuanto a la teoría general, y por lo que respecta a la idea fundamental, del contrato o pacto social, es Rousseau no menos dependiente de quienes la expusieron antes, y singularmente de Locke. De suerte que la originalidad de Rousseau no puede encontrarse más que en la forma peculiar de concebir la idea fundamental y sacar de ellas las consecuencias. Originalidad en la que no necesitaría estar fundada la influencia de la obra, que, en contraste con las otras del autor, no llamó la atención inmediatamente, en absoluto: no es único, ni mucho menos, el caso de no ser el más influyente el creador de una concepción, sino un expositor de ella más conocido, por más reciente, olvidado ya el creador, o más inteligible o persuasivo que éste...

El punto de partida tiene de común y de diferente con los de Hobbes y Locke, lo que ustedes podrán precisarse por sí mismos después de oir los propios términos en que lo enuncia Rousseau: más en general:

> habiendo nacido todos iguales y libres, no enajenan la libertad más que por la utilidad.

más en detalle:

> Supongo a los hombres venidos al punto en que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza prevalecen, por su resistencia, sobre las fuerzas que para mantenerse en este estado puede emplear cada individuo. Entonces este estado primitivo ya no puede subsistir; y el género humano perecería, si no cambiase de manera de existir.
>
> Mas, como los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir las que existen —idea repetida desde Bacon— ya no tienen para conservarse más medio que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda prevalecer sobre la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar de concierto.
>
> Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo las comprometerá sin perjudicarse y sin abandonar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a mi asunto, puede enunciarse en estos términos:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociada, y por la que cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y quede tan libre como antes.

Tal es el problema fundamental del que el *Contrato Social* da la solución.

Ahora es, pues, la cuestión el contrato mismo y su efecto inmediato.

> [Sus] cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad...
>
> Si, pues, se elimina del pacto social lo que no es de su esencia, se encontrará que se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos además a cada miembro como parte individual del todo".
>
> En el acto, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se forma así por la unión de todas las demás, tomaba antaño el nombre de *ciudad*, y toma ahora el de *república* o *cuerpo político*, el cual se llama por sus miembros *Estado* cuando es pasivo, *soberano* cuando es activo, *potencia* comparándolo con sus semejantes. Por respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto participan de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado.

La "enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad" parece en contradicción con aquello de que "cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y quede tan libre como antes". Pero hay tres razones en contra:

> [Esencialmente,] los súbditos... no obedecen a nadie, sino sólo a su propia voluntad... preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y los ciudadanos, es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismos, cada uno con todos y todos con cada uno. [Me falta una cita más cabal.] *

Accesoriamente, hay siempre un límite al "poder soberano": "todo

* Nota del autor.

hombre puede disponer plenamente de lo que de sus bienes y libertad le hayan dejado" las convenciones del poder soberano mismo, que no pueden versar más que sobre lo que, interesando a todos por igual, obligará por igual a todos.

Finalmente, hay la compensación de lo que se pierde, saliendo del estado natural, por lo que se gana, entrando en el civil:

> lo que el hombre pierde por el contrato social, es la libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no engañarse en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general; y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho de primer ocupante, de la propiedad, que no puede estar fundada más que sobre un título positivo.
>
> Podría, encima de lo que precede, añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, que es lo único que hace al hombre verdaderamente dueño de sí; pues la impulsión del solo apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito a sí mismo es libertad. [Me falta una cita más cabal.] *

El contrato o pacto —del que puede hablarse así, porque es absolutamente único: "No hay más que un contrato en el Estado, el de la asociación; éste solo excluye cualquier otro" —público— constituye, pues, al soberano, la asamblea —*legislativa:* porque los únicos actos propios de ella son las leyes:

> cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo... este acto es lo que llamo una ley.

Del contrato o pacto constituyente del soberano, de éste y de las leyes, se distinguen esencialmente el *gobierno,* sus actos y el acto por el que se lo instituye.

> Toda acción libre tiene dos causas... una moral... la voluntad que determina el acto; la otra física... el poder que lo ejecuta... El cuerpo político tiene los mismos móviles... la fuerza y la voluntad; ésta bajo el nombre de *poder legislativo,* la otra bajo el nombre de *poder ejecutivo...*
>
> ... el poder legislativo pertenece al pueblo... el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legisladora o soberana, porque este poder no consiste más que en actos particulares, que

* Nota del autor.

no son de la competencia de la ley, ni por consiguiente de la del soberano, cuyos actos no pueden ser más que todos leyes.

Hace falta, pues, a la fuerza pública un agente propio que la reúna y la ponga por obra según las directrices de la voluntad general... He aquí cuál es, en el Estado, la razón del gobierno, confundido malamente con el soberano, del que no es más que el ministro.

... el gobierno [es] un cuerpo... encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad así civil como política.

Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o *reyes*, es decir, *gobernantes*; y el cuerpo entero lleva el nombre de *príncipe*... el acto por el cual un pueblo se somete a jefes no es un contrato... No es... más que una comisión, un empleo, en el cual, simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder de que él les ha hecho depositarios, y que él puede limitar, modificar y retirar cuando le plazca. La enajenación de tal derecho, siendo incompatible con la naturaleza del cuerpo social, es contraria al fin de la asociación.

Llamo, pues, *gobierno* o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o al cuerpo encargado de esta administración.

... el acto por el que se instituye el gobierno... está compuesto de otros dos... el establecimiento de la ley y la ejecución de la ley.

Por el primero, el soberano estatuye que habrá un cuerpo de gobierno establecido bajo tal o cual forma... este acto es una ley.

Por el segundo, el pueblo nombra los jefes que se encargarán del gobierno establecido... este nombramiento, siendo un acto particular, no es una segunda ley, sino sólo una consecuencia de la primera y una función de gobierno.

Pero aquí repara Rousseau en una dificultad.

Los actos del soberano son exclusivamente las leyes —generales o que se refieren por igual a todos. Uno de estos actos o leyes es aquel por el que el soberano instituye un gobierno de tal o cual forma.

Pero una vez así instituído, el soberano tiene que proceder a nombrar a los jefes del gobierno instituído. Este nombramiento ya no es una ley, puesto que es un acto que se refiere particularmente a los nombrados. ¿Cómo puede el soberano efectuar un acto que no le es propio?

Rousseau resuelve la dificultad de una manera tan sorprendente como sutil.

Cuando el soberano estatuye el gobierno obra como soberano; pero cuando pasa a nombrar los jefes del gobierno, obra como democracia, como gobierno democrático. Si el gobierno instituído es el aristocrático o el monárquico, nombrados los pocos jefes o el jefe único, el

gobierno democrático que los nombró, es inmediatamente reemplazado por el aristocrático o monárquico instituído. Si el gobierno instituído es el democrático, la asamblea pasa, sin solución de continuidad, de soberano legislador a gobierno democrático. Rousseau pretende que tal "conversión súbita de la soberanía en democracia" y "ventaja propia del gobierno democrático, de poder establecerse de hecho por un simple acto de la voluntad general",

> no es una sutileza de especulación sin ejemplo en la práctica: tiene lugar todos los días en el parlamento de Inglaterra, donde la cámara baja, en ciertas ocasiones, se vuelve gran comité, para discutir mejor los asuntos, y se vuelve así simple comisión, de corte soberana que era el instante anterior

—caso que, sin embargo, no le basta para atenuar, siquiera, la apreciación general que veremos le merece Inglaterra. Hay, pues, en todo caso un primer momento por lo menos, de gobierno democrático. Y debe haber permanentemente un soberano legislador, pues la asamblea del pueblo no debe ser abolida nunca por ningún gobierno, antes debe asegurarse su continuidad al menos legislando su periódica reunión automática.

Corrientemente se da el nombre de "democracia" a un régimen político en el que una asamblea del pueblo o de sus representantes tiene, por lo menos, el poder legislativo pudiendo tener además el ejecutivo. Rousseau no da el mismo nombre al régimen político en cuanto que la asamblea del pueblo tiene el poder legislativo, el cual debe tener lo mismo cuando el ejecutivo lo tiene ella misma, y es el caso para el que reserva el nombre de "democracia", que cuando lo tiene una minoría, como en la aristocracia, o una sola persona, como en la monarquía. En la terminología corriente serían democráticos todos los regímenes, si respetasen todos la asamblea legislativa, como pide Rousseau, aunque luego no fuesen *gubernamentalmente* democráticos, sino aristocráticos o monárquicos.

En cuanto al soberano mismo, Rousseau rechaza de plano toda asamblea *representativa:*

> La soberanía no puede estar representada... consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa: es la misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada por el pueblo en persona es nula; no es una ley.

De donde varias consecuencias:

> en el instante en que un pueblo se da representantes, ya no es libre, ya no existe.

Y una idea de Inglaterra muy contraria a la de Voltaire y Montesquieu:

> El pueblo inglés piensa ser libre, se engaña harto; no lo es más que durante la elección de los miembros del parlamento: en cuanto están elegidos, es esclavo, no es nada. En los cortos momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda.

Y atribuir el origen de la idea de los representantes al feudalismo y más.

Y una consecuencia de mucho mayor hondura para Rousseau:

> no veo que sea... posible al soberano conservar... el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña.

Esta idea del Estado pequeño es fundamental entre las ideas relativistas y los motivos últimos de las ideas todas de Rousseau —pero antes de seguir con estos puntos, debemos detenernos en una idea capital entre las de su teoría política.

Con ser pocos y cortos los pasajes del *Contrato* que he citado literalmente en lo anterior, en varios figuró la expresión "voluntad general"; no sin razón: los pasajes citados son capitales, y la idea de "la voluntad general", capitalísima entre las de la teoría política de Rousseau.

Si éste se atuviese a identificar la voluntad general con "la voluntad de todos" en el caso de la unanimidad, o con la voluntad de la mayoría de los demás casos, suponiendo que la voluntad de todos los contratantes o pactantes no puede menos de ser que, una vez constituído por su voluntad unánime el soberano, la voluntad de la mayoría baste a reemplazar la unánime cuando ésta no se de, aunque ésta fuese una simple ficción jurídico-política —no habría la cuestión que hay, por el hecho de no atenerse a tal identificación Rousseau. Este quiere que la voluntad general sea una voluntad de todos aún en el caso de la falta de unanimidad. Llega a decir que cuando no hay unanimidad, es que la minoría no reconoce que tiene la misma voluntad que la mayoría —en el fondo de sus almas, porque la voluntad particular de sus particulares intereses le parece preferible a la general del interés o bien común, o incluso le hace no ver ésta. En efecto, dice:

> Cada uno, separando su interés del interés común, ve bien que

> no puede separarlo de él por completo; pero su parte de mal público no le parece nada cabe el bien exclusivo que pretende apropiarse. Exceptuado este bien particular, quiere el bien general por su propio interés, tan fuertemente como cualquier otro. Hasta vendiendo su sufragio a precio de oro no extingue en sí la voluntad general, la elude.

Y:

> Cuando prevalece el dictamen contrario al mío, esto no prueba otra cosa sino que me había equivocado, y lo que estimaba ser la voluntad general, no lo era. Si hubiese prevalecido mi dictamen particular, habría hecho cosa distinta de la que había querido...

Sólo que esta voluntad general que es voluntad de todos en el sentido de tenerla todos aun cuando no es voluntad de todos, en el sentido de ser la de la sola mayoría, es tan difícil de definir, ni siquiera por medio de la idea de su objeto, el bien efectivo de todos por igual aunque no reconocido igualmente por todos, que Rousseau no puede menos de identificarla con la voluntad unánime o mayoritaria en otros contextos, y no parece superar la vacilación entre una y otra noción confusas, o por lo menos operarlo en la mente del lector.

Pero esta deficiencia del pensador puro tiene mucha menos importancia que la potencia del pensador apasionado.

La distinción entre el soberano y sus leyes y entre ambos y el gobierno democrático, aristocrático o monárquico, hace posible todas las diferencias en las leyes y en los gobiernos de los distintos Estados para adaptarlos debidamente a los caracteres de los pueblos y a las situaciones de los países correspondientes. El soberano tal como lo concibe Rousseau y la democracia tal cual él la define o limita, no son posibles más que en un Estado tan pequeño que se reduzca a una ciudad como Ginebra o como Berna, de las que dice:

> ... los razonadores... no saben que a Cromwell lo hubiese puesto en la picota (?) el pueblo de Berna, y al duque de Beaufort [uno de los jefes de la Fronda] sometido a la disciplina los ginebrinos.

En la inmensa mayor parte de los Estados, los únicos gobiernos posibles, aristocrático o monárquico, han acabado con el soberano mismo...

La idea del pequeño Estado-ciudad, real en la patria de Rousseau —aunque estuviese algo idealizado por éste— era en él un ideal más para él que para la Humanidad, pues no dejaba de ver lo contrario

de la marcha de la historia: si su influencia desde la Revolución francesa no fue a retropelo de la historia, se debió a no haberla ejercido precisamente por tal ideal, sino por otras manifestaciones del espíritu animador de éste. Es el espíritu de un ciudadano de Ginebra, ufano de su patria, inspiratriz de su obra, en los términos que lanza desde la primera página de ella:

> Nacido ciudadano de un Estado libre, y miembro de un soberano... dichoso, cuantas veces medito sobre los gobiernos, de encontrar siempre en mis indagaciones nuevas razones para amar el de mi país.

Sea simplemente porque aquel gobierno era el que menos incomodaba, sea incluso porque hubiera formado, al introvertido orgullo que se sentía tan mal en público, en sociedad, como bien vagabundeando y pasando las noches a cielo raso, apasionado de tal libertad como individualista furioso por radical. (13/3/67.) (Leída el 16/3/67.)

Lección 19

LAS IDEAS MORALES EN EL TEATRO DE MOLIÈRE

La idea del mundo humano no se reduce a la idea del mundo político, nacional e internacional, porque tampoco se reduce a este mundo el humano entero: éste tiene otras partes y hasta otras dimensiones. Al mundo político, que es el mundo de lo público por excelencia, se opone el mundo de la vida humana privada, que puede ser social, sin dejar de ser privada, en la familia y la amistad, y puede ser más o menos íntima, como en la amistad íntima, hasta ser absolutamente íntima, en la intimidad de la propia alma o conciencia. Entre el mundo político y el mundo privado tiene una peculiar situación intermedia el mundo de la profesión: ésta parece sometida a una evolución histórica en que el lado privado que ha tenido en el pasado, hasta ser el prevaleciente, está siendo anulado por el público, que no dejaba de tener también, en el pasado, pero que amenaza con quedar por único: piensen ustedes, como ejemplo relevante, en la evolución de la medicina hacia la socializada. Esta evolución es parte de una mucho más amplia y honda, universal y radical, de la relación entre las vidas privada y pública todas: la privada va siendo invadida y absorbida por la pública, hasta la extinción, en el "totalitarismo", cuya definición más exacta podría ser ésta: la vida *toda* es del orden público, político, del Estado: éste tiene el derecho de regir hasta la intimidad del alma o la conciencia, los pensamientos, sentimientos y movimientos psíquicos todos. Otra porción de la vida humana en una situación también peculiar entre lo público y lo privado, es la religión. El haberla llamado "porción" no ha hecho, sin duda justicia al totalitarismo peculiar de la religión: ésta se concibe dominando igualmente, toda la vida del hombre, desde la intimidad de la conciencia hasta el culto público. La idea de relegar la religión a la intimidad de la conciencia, es una idea de irreligiosos, que delata una complicada relación histórica con la mentada evolución: a primera vista parece paradójico que a la creciente anulación de la vida privada por la pública, por el Estado, acompañe la relegación de la religión desde la vida pública hasta la intimidad personal; pero quien repara en que el totalitarismo político es un movimiento histórico radicalmente irreligioso, puesto que tiende a reemplazar justo la religión por el poder político como *principio* de

la vida humana toda, se percata de que la relegación de la religión desde la vida pública hasta la intimidad personal, no es más que una estrategia para ir reduciendo sus dominios, desde los más fácilmente conquistables por el Estado, los públicos, hasta poder acabar tácticamente con ella en su reducto último, y más difícil de tomar. Y se comprende la pugna entre los dos totalitarismos, con los respectivos principios, el religioso y el político, iniciada doctrinalmente por Maquiavelo, como vimos. Pero vida pública y privada, con profesión y religión, pueden imaginarse como situadas en una misma dimensión, en los extremos y entre los extremos de ella, que sería cruzada por la otra gran dimensión de lo humano todo, de las cosas humanas todas y del hombre mismo, la dimensión histórica, la historia... Pues bien, si *el mundo* humano tiene todas estas dimensiones y partes en ellas, es natural que *la idea* del mundo humana abarque ideas, no sólo políticas, como las que fueron tema de las lecciones anteriores, sino también acerca de la vida privada y de la historia e ideas religiosas. Estas últimas, siendo las ideas acerca del mundo sobrenatural y de la relación natural, físico y humano, con él, tienen una especificidad y sustantividad que impone el tratarlas muy aparte. Las ideas acerca de la historia han afectado tanto precisamente a las ideas religiosas, antes de afectar a *todas las ideas*, como será tema fundamental de la segunda parte, el segundo semestre, de este curso, acerca de la idea *contemporánea* del mundo, a diferencia de la *moderna*, que deben ser el tema inmediatamente anterior al de las ideas religiosas. El tema del momento debe ser, pues, el de las ideas acerca del mundo humano de la vida privada, entre las ideas acerca del mundo humano de la vida pública, nacional e internacional y las ideas acerca del mundo humano histórico y del mundo sobrenatural y la relación del natural, físico y humano, con él.

El mundo de la vida privada es el que ya indiqué: el de la familia y la amistad, la intimidad personal y la profesión hasta cierto punto. Este mundo es fundamentalmente el de las relaciones entre los sexos, de las que derivan las familiares, en particular las paternofiliales, y con las que se entretejen las de amistad, y el del trabajo, en la relación, a su vez, con las relaciones entre los sexos, que consiste en dar satisfacción a las dos necesidades e instintos para satisfacerlas, primordiales y cardinales de los seres humanos —y hasta de los vivos en general, como se ha reconocido desde la antigüedad, según el testimonio medieval del Arcipreste de Hita en los sabidos versos:

> Como dize Aristótiles, cosa es verdadera:
> El mundo por dos cosas trabaja: la primera,
> Por aver mantenencia; la otra cosa era
> Por aver yuntamiento con fenbra plazentera.

Es el mundo más propiamente de la *moralidad,* pues si se ha pensado, y se piensa, que ésta abarca la vida entera, hasta la pública, y se habla de una "moralidad pública", tan totalitariamente como la religión y el Estado totalitario, también se ha pensado, y se piensa, que el dominio más propio, específico, de la moralidad, es el de la privada, el de la vida privada en los términos en que la he puntualizado. Y es por lo mismo el mundo objeto propio de las *ideas morales* a su vez más propiamente tales. Este es el lugar de sentar unas convenciones terminológicas. La "moralidad" sería la vida misma, o la *conducta* en ella, en cuanto moral —o inmoral. La "moral" sería el conjunto de las *ideas* morales o acerca de la moralidad o inmoralidad, de la conducta o vida misma. La "Ética" sería la reflexión filosófica sobre la moralidad y la moral. Y aún será conveniente distinguir entre las *ideas morales en general* y *la moral,* más en especial, para designar con este último término las ideas de los *moralistas,* y con el más general de ideas morales *las de todo el mundo.* Por lo demás, los moralistas y los filósofos, los éticos, *pueden* coincidir; pero no es forzoso que coincidan: los moralistas pueden reflexionar sobre la *moralidad,* sin forzosidad de hacerlo sobre las ideas morales o la *moral*... Lo conveniente de esta distinción está en que, para la Historia de la idea del mundo, interesan, más aún que las ideas de los moralistas y de los filósofos, las ideas morales de todo el mundo. Lo que se debe a lo peculiar de las ideas morales, a diferencia de otras clases de ideas, entre ellas las más relacionadas con las morales. La ideas científicas, como las más de aquellas que han sido objeto del curso hasta aquí, son ante todo las ideas de los científicos, que las imponen más o menos a los demás. Las ideas religiosas, las dominantes antes de iniciarse el auge de las científicas, son también ante todo las ideas de los hombres religiosos —entre los cuales puede incluirse al mismo Hombre-Dios— de los fundadores de las religiones y de quienes los representan posteriormente, ya institucionalmente en la organización de una iglesia, como los sacerdotes de los grados de una jerarquía, ya simplemente por vivir ejemplarmente la religión, como los santos: unos y otros comunican sus ideas a sus prosélitos, primero, y educan, luego, en ellas a los que nacen en el seno de las sociedades que profesan las religiones. Las ideas morales, en cambio, no son ante todo las de los moralistas: ante todo son las de todo el mundo —todo el mundo de un mundo, es decir, de un grupo social más o menos amplio, o de una u otra índole: en la historia han sido inicialmente religiosas y vienen siendo crecientemente científicas con exclusividad, pero entre ambos términos han sido también irreligiosos, en la llamada "moral laica", sin necesidad de ser propiamente científicas como las de nuestros días, ni siquiera de

ser las de los moralistas: es un hecho que éstos fueron frecuentemente los iniciadores de los cambios de ideas morales; pero es otro hecho que iniciaron tales cambios, asimismo con frecuencia, *contra* las ideas morales dominantes en la colectividad de que ellos mismos eran miembros sin que tales ideas hubiesen llegado a dominantes en la colectividad por el mismo proceso. Las ideas morales parecen las más colectivas o sociales de todas —y no deja de encontrarse una razón de ello: la Humanidad ha vivido en su inmensa mayor parte, hasta ahora, sin ciencia propiamente tal; y parece en trance de llegar a vivir sin religión; pero es una realidad que no ha vivido, y es una imposibilidad que viva, sin vivir de alguna manera buena o mala, es decir, sin una u otra moralidad, ni, por ende, sin ideas acerca de la manera de vivir bien o mal, o ideas morales.

A esta peculiaridad de las ideas morales parece aneja otra, que hube de apuntar, sin más, en alguna lección anterior: su cambio histórico se presenta como mucho más lento que el de otras clases de ideas —y también se encuentra una razón de ello: las cosas humanas no parecen tener el mismo grado de *historicidad*, ni en conjunto a lo largo de la historia, ni en sus diferentes especies. No parece ser una mera ilusión de óptica histórica, causada por la lejanía o cercanía del pasado al presente, la visión de que los cambios históricos de la Humanidad en conjunto vienen acelerándose crecientemente: mientras que la cultura prehistórica se extendió durante centenas de millares de años y la histórica cuenta pocos milenios, mientras que la cultura causa y efecto de los cambios más voluminosos y rápidos, la que es causa y efecto de la ciencia moderna, no tiene más que cuatro siglos de vida histórica, en lo que va de este siglo mismo se han precipitado y acumulado los cambios más espectaculares, pero también más influyentes, a fondo, de raíz, sobre la vida de la Humanidad toda: en la ciencia misma y la tecnología, con sus repercusiones sobre la vida material, la biológica y la política internacional, y en el conocimiento mutuo y la unificación cultural y política de todos los pueblos de la Tierra. Pero, dentro de este movimiento histórico global, los distintos sectores de la cultura, las distintas partes del mundo humano, con las respectivas ideas, en parte de sí mismos, no se mueven todos al mismo ritmo, o con el mismo *tempo*: compárense, en efecto, y como ejemplo y prueba, dos extremos: las ideas científicas y políticas y las morales, precisamente: desde los días de Copérnico hasta los nuestros, se han sucedido apretadamente toda una serie de verdaderas revoluciones en las ideas científicas acerca de todos los mundos; unas ya han aparecido en el curso, como la idea heliocentrista del mundo físico reemplazando a la geocentrista; otras aparecerán, aún, en él, como la idea evolucionista del

mundo de la vida reemplazando a la creacionista; y mientras se ha sucedido toda esta serie de revoluciones científicas, se ha sucedido la de las revoluciones políticas, que, después de haber instaurado el Estado moderno, monárquico y absolutista, y de haberlo llevado a su cenit solar en "el Rey Sol", lo reemplazaron sucesivamente por las monarquías constitucionales y las repúblicas primero democrático-liberales y últimamente democrático-populares; en cambio, mientras se han sucedido estas dos series de revoluciones, científicas y políticas, apenas si en los últimos decenios, lustros, años, han empezado a cambiar de veras, radical y difundidamente, las ideas morales, las ideas acerca de la sexualidad, la feminidad, la natalidad, la paternidad, la juventud... El fondo de las ideas morales del cristianismo ha seguido siendo, a través de todas las incidencias de la *moralidad* aristocrático-libertina, burguesa-laica y hasta socialista-comunista, el fondo de las ideas morales de nuestro mundo humano, hasta nuestros días, en que se han impuesto, o están en inminencia de imponerse, ideas tan revolucionarias, por tan contrarias a las tradicionales y universales, como las puramente biológicas, higiénicas y médicas acerca de la sexualidad, las de la igualdad social total de los sexos, el control de la natalidad y las que inspiran la que puede llamarse la rebelión de la juventud actual, de la que los rebeldes sin causa no son, notoriamente, ni la única parte, ni siquiera la más importante. En compensación de la lentitud histórica de su cambio, éste pudiera ser el más revolucionario de todos, el que afecte más a fondo a la vida humana. La admiración más corriente es la que se prodiga a las novedades más espectaculares, y en particular a las más espectacularmente peligrosas para la vida de la Humanidad en conjunto: bombas atómicas, satélites artificiales, vehículos interplanetarios... Pero si novedades menos espectaculares, y por ello menos admiradas, empiezan a actuar sobre las fuentes mismas de la vida y de la personalidad —control de la natalidad, bioquímica médica, neurocirugía, psiquiatría—, y sobre las relaciones mismas en que consiste la vida humana, como las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, es para esperar o para temer que la vida humana se vea cambiada por ellas mucho más a fondo, *en cuanto* vida, que incluso por el bombardeo que la cambiaría por la muerte. Y aquí es donde se encontraría la razón de la distinta historicidad de las cosas humanas: cuanto más esenciales, menos mudables; cuanto más accidentales, más mudables: cambiar tan fácilmente como, digamos, de ropas, de personalidad, sería literalmente, de locos: y en el caso habría un gran loco: la Naturaleza o su Autor.

La lentitud del cambio histórico no se opone, precisamente, a la existencia de antecedentes, de precursores, de inicios muy anteriores;

más bien lo contrario: a lo que se opone la lentitud del cambio histórico es a la repentinidad o subitaneidad. El cambio histórico lento es el más revolucionario por sus efectos, pero no precisamente por su forma de producirse: por ésta es de gestación secular, si no milenaria. Y así, no es que el cambio de las ideas morales que estamos —no "presenciando", sino "viviendo", en nuestros días, en nuestras vidas, no tenga en las ideas de las moralidades antes nombradas, aristocrático-libertina, burguesa-laica, socialista-comunista, antecedentes, precursores, inicios, con los que debe ocuparse, pues, la Historia de nuestra idea del mundo. Sólo que la Historia de las ideas morales se encuentra, debido justamente a las peculiaridades de estas ideas, con dificultades también peculiares.

Las ideas científicas son ante todo las de los científicos, que suelen exponerlas en las obras de ciencia. Las ideas religiosas son ante todo las de los hombres religiosos, que suelen recogerlas, "canonizarlas", para edificación de prosélitos, secuaces, fieles. La Historia de las ideas religiosas y científicas, cuenta, pues, más bien, con facilidad de fuentes. Yo no tuve en este punto más dificultad que la de escoger entre los fundadores del protestantismo y los representantes de la Contrarreforma, entre las muchas obras de Lutero; y si no podía dejar de elegir las *Revoluciones* de Copérnico, las *Nuevas Ciencias* de Galileo, los *Principios* de Newton, sí podía ampliar más o menos la lista, con nuevas dificultades de elección. Si las ideas morales fuesen ante todo las de los moralistas, no habría mayores dificultades: nombres como los de Montaigne, Gracián, Larochefoucauld, Lessing, Schiller, se ocurren inmediatamente —prescindiendo de los filósofos morales o éticos propiamente tales, o de las obras éticas de los filósofos sistemáticos, Spinoza, Hume, Kant... Pero las ideas morales son ante todo las de todo el mundo, y este sujeto, todo el mundo, no suele darles expresión literaria, es decir, en obras equiparables a las científicas, religiosas, de los moralistas y filosóficas como fuentes para la Historia. Ni tampoco hay obras de autores que se hayan propuesto recoger en ellas las ideas morales de todo el mundo, de su mundo, y no las suyas propias —sino muy excepcionalmente o muy recientemente: tal género de obras es ocurrencia de disciplinas científicas de auge o, incluso, otro muy reciente: sociología, etnografía, antropología social o cultural... A tal penuria de las fuentes más propias para la Historia de las ideas morales no hay más que un remedio sustitutivo: muy abundante, pero muy problemático: la literatura —especialmente ciertos géneros literarios: los teatrales—, el teatro y el cuento y la novela, preferentemente los "realistas", y por ello entre los teatrales la comedia con preferencia a la tragedia. En la medida en que las obras de estos géneros dan expresión a la vida

real de los seres humanos, la dan forzosamente a la moralidad y frecuente y naturalmente a ideas morales, y hasta llegan a darla intencionada y principalmente a éstas, resultando entonces el sustitutivo literario de las obras echadas de menos hace un momento, salvo muy excepcionalmente o muy recientemente: las obras dedicadas a recoger las ideas morales de todo el mundo, o de un mundo humano determinado. Pero he tenido que decir *"en la medida"*... Pues las obras literarias como fuentes para la Historia de las ideas morales —de las ideas en general— plantean dos problemas cardinales: ¿hasta qué punto las ideas morales a que dan expresión serán las de todo el mundo y no las del autor? —¿hasta qué punto serán las ideas reales, y no meros ideales, de quien sean? Porque la experiencia enseña que los humanos solemos tener ideales morales que no realizamos —porque tenemos no sólo sentimientos, instintos, inclinaciones, impulsos contrarios y más poderosos, sino también ideas con las que "racionalizamos", como se dice ahora, la infidelidad a los ideales. Este segundo problema podría ser más soluble que el primero: los ideales morales son, innegablemente, parte de las ideas morales —aunque no sean todas éstas: debe recogerlos, pues, la Historia de las ideas morales. Pero como la mera parte de la totalidad de las ideas morales que son —y como los meros ideales que también son— si tiene fuentes y criterios para discernir su índole de meros ideales. El dilucidar si las ideas morales atribuidas a sus personajes por un comediógrafo o un novelista son o fueron realmente, no de sus personajes, sino de los humanos de quienes nos presenta como una reproducción o recreación a sus personajes, y no simplemente las suyas propias, fingiendo o mintiendo, más o menos consciente y deliberadamente, que son, no sólo las de sus personajes, sino de otros humanos tan reales como él mismo —puede ser tarea de la más refinada crítica literaria o ciencia de la literatura, que éstas, a pesar de su refinamiento, no puedan llevar a buen cabo. Pero con ello hay que contentarse —esforzándose por puntualizar todo lo posible el cabo hasta donde haya podido llevarse la tarea en cada caso.

Dirigido, pues, por las ideas que acabo de exponerles, me he propuesto dar, a la debida lección o lecciones sobre las ideas morales en el tramo de la historia de la idea moderna del mundo, por tema el de las ideas más propiamente morales en el teatro de Molière. Y paso a razonar esta elección y a precisar las ideas a que acabo de aludir.

La edad moderna es la gran edad del teatro, así como la contemporánea la gran edad de la novela. La edad moderna es la edad de oro de los tres grandes teatros modernos, el español, el inglés y el francés, estimables y efectivamente estimados como equivalentes al gran teatro de la antigüedad clásica y hasta como superiores a él: de

Shakespeare se piensa universalmente que es el más grande dramaturgo de la Humanidad hasta hoy, y de Molière el más grande comediógrafo de los tiempos modernos, superior a Plauto y Terencio y capaz de rivalizar con Aristófanes. Y el teatro, la comedia, de Molière, se distingue, característicamente, no sólo por ser una comedia de costumbres y caracteres, o moralidad, y de ideas morales, muy expresa y hasta intencionadamente, sino por ser estas ideas, y aún los caracteres y las costumbres escenificados, los representativos, los propios, de un momento histórico de crisis y transición, que es singularmente destacable entre los antes mentados inicios, precursores o antecedentes del cambio de las ideas morales en nuestros días.

Es sabido qué importancia tienen en la comedia de Molière los temas del destino o la misión de las mujeres y de la educación de éstas para ellos, de las relaciones entre padres e hijos, maridos y mujeres, hombres y mujeres, en general y en cuanto sexos... Estas relaciones son las constitutivas por excelencia de la moralidad, según ya dije, y las ideas acerca de ellas las ideas morales por excelencia asimismo. Pero el núcleo y raíz, a la vez, de ellas es la relación entre los sexos a que se da tradicionalmente el nombre de "amor". Voy, pues, a dedicar la lección siguiente entera a las ideas (acerca) del amor en el teatro de Molière, y el resto, ya escaso, de ésta a las otras que acabo de enumerar. Si entre ellas figuran tan preeminentemente ideas *pedagógicas*, no es ningún azar, sino una manifestación histórica más de la relación esencial que hay entre las ideas morales y las pedagógicas: la educación es, primordialmente, esencialmente, para la moralidad de la colectividad, o las colectividades encajadas una en otra, en que nace, se cría, se forma el niño y hasta el joven: familiar, social, nacional...

En relación con estas ideas hay dos grupos de comedias de Molière que examinar preferentemente —aquí, exclusivamente: el formado por las dos *Escuelas de los Maridos* y *de las Mujeres*, con los apéndices a la segunda, la *Crítica de la Escuela de las Mujeres* y *El Impromptu de Versalles*, y el formado por *Las Preciosas Ridículas* y *Las Mujeres Sabias*. Los mismos dos grupos servirán para tratar de las ideas (acerca) del amor, pero habrá que añadirles por lo menos dos obras más: *Don Juan* y *El Misántropo*. Todo ello puede servirles de ejemplo y de cómo puede utilizarse la literatura como fuente para la Historia de las ideas, compensando la forzosa cortedad de las consideraciones anteriores. (24/3/67)

Recordemos el punto de partida de *La Escuela de los Maridos*. Un padre ha dejado a sus dos hijas, Isabel y Leonor, a dos hermanos amigos suyos, Sganarelle y Aristo de 40 y 60 años respectivamente como sendos tutores y posibles maridos. El padre ejerce así los dere-

chos que tenían entonces los padres sobre las hijas. Dice Sganarelle a Aristo:

> Ellas no tienen parientes, y nuestro amigo su padre
> nos confió su educación en su última hora,
> y, encargándonos a los dos, o de desposarlas,
> o, si rehusamos, de disponer un día
> de ellas, por contrato, suyo desde su infancia
> de padre y de esposo darnos plenos poderes.

Los dos hermanos son de caracteres e ideas lo más opuestos posible, y así dan a las respectivas pupilas las educaciones y las vidas también más opuestas posible.

A Sganarelle le presenta este retrato de él su propio hermano:

> Ese terrible carácter, cuya severidad
> huye de todas las amabilidades de la vida social,
> a toda vuestra manera de proceder inspira un aire extravagante,
> y, hasta el traje, lo vuelve en vos todo bárbaro.

Mientras que Aristo hace profesión de la regla que había sido ya una de las de la moral provisional de Descartes en la Tercera Parte del *Discurso del Método*:

> Siempre a la mayoría debe uno acomodarse,
> y jamás hay que hacerse notar.
> Uno y otro exceso chocan, y todo hombre sensato
> debe hacer con las ropas como con el lenguaje,
> no incurrir en afectación alguna, y sin precipitarse,
> seguir los cambios que introduzca el uso.
>
> Tengo para mí que es malo, fúndese uno en lo que se funde,
> huir con obstinación de lo que sigue todo el mundo;
> y que más vale aguantar el ser tenido en el número de los locos
> que por tomar partido del perfecto verse solo contra todos.

Naturalmente, la consiguiente conducta de cada uno con su pupila le parece al otro reprochable —peligrosa. Sganarelle le dice a Aristo:

> Consentís que la vuestra ande ligera y pimpante:
> Muy bien; que tenga lacayo y doncella:
> de acuerdo; que corretee, guste de la ociosidad,
> y los donceles la cortejen con toda libertad:
> encantado; pero yo quiero que la mía
> viva a mi capricho y no al suyo;
> que de una sarga honesta haga su vestido...

que, encerrada en casa, como persona juiciosa,
se dedique del todo a los quehaceres domésticos,
a recoser mi ropa blanca en las horas libres
o a tejer medias por gusto.
Que a los discursos de los galanes cierre el oído
y no salga jamás sin tener quien la vigile.
En fin, la carne es flaca, y yo oigo todos los rumores.
No quiero ser un marido engañado, ni puedo;
y, como a desposarme su buena suerte la llama,
pretendo, uno por otro, poder responder de ella.

A lo que le replica Aristo:

A su sexo le gusta gozar de un poco de libertad.
Se le retiene muy mal con tanta austeridad;
y las precauciones desconfiadas, los cerrojos y las rejas
no aseguran la virtud de las mujeres ni las hijas;
es el honor lo que las debe sujetar al deber,
no la severidad que les mostremos...

Yo encuentro que el corazón es lo que hay que ganar...
que nos hace falta instruir riendo a la juventud,
reprender sus defectos con gran dulzura
y del nombre de virtud no darles miedo...
y la escuela del mundo, al aire en que hay que vivir,
instruye más, a mi juicio, que ningún libro...
Una orden paterna la obliga a desposarme;
pero mi deseo no es el de tiranizarla.
Sé bien que nuestros años no son proporcionados,
y dejo a su elección entera libertad.
Si cuatro mil escudos de renta asegurada,
un gran cariño y amabilidades y deferencias
pueden, a su juicio, en tal matrimonio,
compensar entre nosotros la desproporción de edad,
puede desposarme; sino, escoger otra suerte.
Acepto que sin mí sus destinos sean mejores,
y prefiero verla bajo otro himeneo
que si a pesar suyo, se me diese su mano.

Y ello no es habilidad ocasional, sino propósito sincero para todo el porvenir:

¡Qué! —pregunta Sganarelle— si la desposáis, podrá pretender las mismas libertades que soltera se la ve tomarse?
¿Por qué no? —responde Aristo— Quiero entregarme a la lealtad de mi mujer.

Desde la presentación de los dos hermanos que hace el primer acto, se prevé el desenlace: mientras que Leonor prefiere a Aristo sobre todos los jóvenes galanes, Isabel se le escapa, literalmente, a Sganarelle, con uno de ellos. Porque las pupilas, por su parte, no son sujetos meramente pasivos de la conducta tolerable y amable o tiránica y odiosa de sus tutores con ellas. Si a la una le basta asentir a su buena suerte, la otra se piensa justificada, para librarse del tutor y entregarse al joven pretendiente, a recurrir a servirse del tutor engañándolo ingeniosamente, aunque con una ingeniosidad no absolutamente nueva en el teatro, como intermediario entre ella y el joven y hasta a hacerse pasar por su hermana, a riesgo de la honra de ésta, cuando sólo así se le ocurre salvarse:

Desde un principio:

> Hago, para una joven, un proyecto bien atrevido;
> pero el injusto rigor que se tiene conmigo
> en todo espíritu recto me servirá de excusa.

Y al final:

> Hermana, os pido un perdón generoso,
> Si con mis libertades he manchado vuestro nombre...
> Vuestro ejemplo condena tal arrebato;
> pero la suerte nos trató a las dos diversamente.

La Escuela de los Maridos, sobre declarada en los dos versos finales que dirige al "patio" la doncella de Leonor:

> Si conocéis maridos lobos nocturnos,
> enviadlos al menos a nuestra escuela.

está, pues, bien claramente en los contrarios ejemplos de Sganarelle y Aristo: el sesentón liberal conquista a su pupila, el cuarentón tiránico pierde la suya: el marido debe ser, pues, como Aristo —nombre que quiere decir "el bueno por excelencia".

No hace falta documentar especialmente, pues se trata de hechos históricos conocidos de todos, que las ideas de Sganarelle no son las exclusivas de un sujeto excepcional, sino las de una tradición religiosa y de clase; y puede documentarse con textos contemporáneos suficientes, que las ideas de Aristo tampoco son las exclusivas de otro sujeto excepcional, sino las de un grupo social, minoritario, pero suficiente para tener importancia histórica las innovaciones con que reacciona contra la tradición —y con el que, puede documentarse igual-

mente, estaba Molière en tales relaciones de amistad y comunidad de ideas, que puede tomársele por su portavoz.

La Escuela de las Mujeres presenta a una pareja, Arnolfo e Inés, que reproduce la de Sganarelle e Isabel, sin otra que reproduzca la de Aristo y Leonor. A esta sustracción no puede reducirse la novedad que debe tener la pieza respecto de la anterior. Esta novedad tiene que consistir en una adición. ¿Cuál es, pues, ésta?

Ante todo, en que Arnolfo, cuarentón como Sganarelle, extrema todavía un rasgo del carácter de Sganarelle, el temor a ser marido engañado, que en él es terror y obsesión, y como toda una conducta preventiva, extrema también la de Sganarelle, a tenor de estas ideas, extremas asimismo:

> La que voy a desposar tiene toda la inocencia
> que puede salvar a mi frente de maligna influencia...
> ... una mujer hábil es un mal presagio...

Por eso quiere,

> en una palabra, que sea de una ignorancia extrema;
> y es asaz para ella...
> saber rogar a Dios, quererme, coser e hilar.

Pero, por lo pronto, la conducta preventiva le resulta perfectamente contraproducente. Ya se lo previene, a su vez, el amigo, Crisaldo, que ocupa una posición homóloga a la de Aristo hasta donde puede serlo sin una pareja propia. Pregunta a Arnolfo:

> ¿Una mujer estúpida es, pues, vuestro tema? — de loco.

Y cuando Arnolfo le asegura:

> ... La honradez basta,

le replica:

> Pero ¿cómo queréis, después de todo, que una idiota pueda
> saber jamás lo que es ser honesta?...
> Una mujer lista puede hacer traición a su deber;
> pero hace falta por lo menos que ose quererlo;
> y la estúpida al suyo puede faltar de ordinario,
> sin quererlo y sin pensarlo.

Y como lo previene sucede. No porque Inés sea precisamente idiota, sino porque criada en el mayor encerramiento e inocencia, con

la mayor inocencia corresponde a un joven pretendiente, haciendo cuanto es menester para ello, hasta irse con él sin el menor remordimiento de conciencia, singularmente por respecto a Arnolfo, hasta el extremo de no tener ni conciencia del pecado. (Como ha señalado con penetración profunda un historiador de la literatura.) Cuando Arnolfo llega a decirle:

> Pero, en fin, aprended que aceptar cajitas,
> y de esos bellos hueritos escuchar las tonterías,
> dejarse por ellos, a fuerza de debilidad,
> besar así las manos y cosquillear el corazón
> es un pecado mortal de los mayores que se hacen;

replica:

> ¿Un pecado, decís? ¿Y la razón, por favor?

Y a la réplica, a su vez, de Arnolfo:

> ¿La razón? La razón es la sentencia pronunciada
> de que por esas acciones el Cielo se enoja;

la contrarréplica:

> ¡Se enoja! ¿Pero por qué va a enojarse de ellas?
> ¡Es una cosa, ay, tan gustosa y tan grata!
> ¡Me admira qué gozo se goza en todo esto,
> y yo no sabía aún estas cosas!

Y Arnolfo, a la carga:

> Sí, son un gran placer todas esas zalamerías,
> esas palabras tan amables y esas dulces caricias;
> pero hay que gustarlas con toda honestidad,
> y que casándose se les quite el crimen.

E Inés, al punto:

> ¿Ya no es un pecado cuando uno se casa?

Arnolfo:

> No.

Inés:

Pues cáseme inmediatamente, por favor se lo ruego.

Pero Inés no se queda en esta ingenuidad. Enamorada de su galán, aprende tan rápidamente y tanto, como para poder, dentro de una unidad de tiempo teatral, llegar a enfrentarse con Arnolfo y a afrontarle y afrentarle en estos términos:

Inés:

No creo que sea malo nada de lo que he hecho.

Arnolfo:

¿Seguir a un galán no es una acción infame?
— Es un hombre que dice que me quiere por mujer:
he seguido vuestras lecciones, y me habéis predicado
que hay que casarse para quitar el pecado.
— Sí. Pero por mujer, yo, yo pretendía tomaros;
y os lo había hecho, me parece, entender asaz.
— Sí. Pero, para hablar francamente entre nosotros,
él es más para eso a mi gusto que vos.
Con vos el matrimonio es pesado y penoso,
y vuestros discursos dan de él una imagen terrible;
mientras que, ay, él, él lo hace tan lleno de gustos,
que da ganas de casarse.
— ¡Ah! ¡es que lo queréis, traidora!
— Sí, lo quiero.
— ¿Y debíais quererlo...?
— ¡Ay!
¿es que puedo hacer más?...
— Pero había que echar fuera ese desdichado deseo.
— ¿Y cómo echar fuera lo que da gusto?

Aquí hay una patente, inequívoca, reivindicación, bien anticristiana, de la bondad de la natural inclinación al placer, en particular por medio del amor, y del derecho natural, también, a preferir a la persona espontáneamente querida, o por haber sabido hacerse querer, sobre aquella a quien se correspondería sólo en cumplimiento de deberes —que no lo son para quien hace tales reivindicaciones. Porque lo anterior, todavía no es todo. Arnolfo no es debidamente consciente de lo que es una monstruosidad moral para las nuevas ideas morales: el sujetar a una verdadera antieducación, para asegurar el logro de fines egoístas e injustificados. Como exclama el galán:

¿Y no es sin duda un crimen digno de castigo

echar a perder malignamente ese fondo de alma admirable,
haber, en la ignorancia y la estupidez
querido de este espíritu sofocar el brillo?

Hasta que se da cuenta la propia Inés. A Arnolfo, que le aduce:

— ¿Nada son los cuidados de educar vuestra infancia?:
— ¡Sí que en eso lo habéis hecho de veras bien,
y me habéis hecho en todo instruir lindamente!
¿Creéis que me adulo y que en mi seso
no veo bien que soy una simple?
A mí misma me da vergüenza; y a la edad que tengo
no quiero pasar más por tonta, si puedo.

Y el motivo de la monstruosidad, el terror y la obsesión de ser marido engañado, es un contravalor para una nueva tabla de valores morales, para la que pasan a ser valores subordinados el honor marital puesto en la fidelidad de la mujer y hasta esta fidelidad, tabla cuya exposición y defensa le hace a Arnolfo su amigo Crisaldo:

Es un hecho extraño...
que en esto pongáis la suprema dicha
y no concibáis en el mundo otro honor.
Ser avaro, brutal, pillo, malo y cobarde,
no es nada, a vuestro juicio, cabe esta tacha;
y de cualquier manera que se haya vivido,
se es hombre de honor cuando no se es engañado.
De mirarlo a fondo ¿por qué os empeñáis en creer
que de este caso fortuito dependa vuestra honra,
y que un alma bien nacida tenga que reprocharse
la injusticia de un mal que no puede impedirse?
¿Por qué queréis, digo, que, tomando mujer,
se sea digno, a su gusto, de loa o de desprecio,
y que se llegue a formar un monstruo espantoso
de la afrenta que nos hace su falta de lealtad?...
... para conducirse bien en estas dificultades,
hay, como en todo, que huir los extremos,
no imitar a esas gentes un poco demasiado indulgentes...
pero el otro extremo no es menos condenable...
entre estos dos partidos hay uno decoroso
al que, dada la ocasión, se atiene el hombre prudente;
y cuando se sabe tomarlo, no se tiene que enrojecer
de lo peor que una mujer pueda hacer con nosotros.
En el mundo veo cien cosas más temibles
y que tomaría por una desgracia mucho mayor
que ese accidente que os da tanto miedo.

¿Pensáis que, de tener que escoger entre las dos cosas...
no preferiría ser lo que decís,
que darme marido de esas mujeres de bien
cuyo mal humor abre un proceso de nada,
esos dragones de virtud, esas decentes diablesas,...
que, por un pequeño entuerto que no nos hacen,
se toman el derecho de mirar a las gentes de arriba a abajo,
y quieren, fundándose en que nos son fieles,
que estemos obligados a soportarlo todo de ellas?

Si la moral del término medio es aristotélica y cartesiana, su aplicación al caso de las relaciones conyugales no fue obra de ningún filósofo profesional, sino de gentes de esas de las que se dice que saben tomar las cosas con filosofía, es decir, no con abyección moral, sino con comprensión indulgente para los demás, continencia o abstención decorosa consigo mismos, y discernimiento de los bienes y los males hecho no con apego a una tradición supersticiosa, sino con una inteligencia emancipada de ella —que son gentes muy modernas.

Que con las nuevas ideas de tales gentes coincidieron las de una rebelión de las mujeres contra su situación tradicional, lo prueba una tirada de Arnolfo en la propia *Escuela de las Mujeres*:

El matrimonio, Inés, no es un jugueteo:
a austeros deberes el rango de esposa compromete,
y no subís a él, a lo que pretendo,
para ser libertina y tomar el buen tiempo...
Es lo que entienden mal las mujeres de hoy;
pero no es echéis a perder con el ejemplo ajeno.
Guardaos de imitar a esas viles coquetas
cuyos desafueros se cantan por toda la ciudad...

No se trata simplemente de las personas de mala conducta que ha habido y hay en toda sociedad humana; se trata, muy precisamente, de mujeres que integran grupos sociales muy determinados. Uno de ellos lo señala la palabra "libertina". "Libertino" no quería decir en aquel medio lo que quiere decir hoy en el nuestro: sujeto de libertinaje o relajación moral; quería decir sujeto de libre pensamiento y conducta libre de trabas y escrúpulos tradicionales y que ya no le parecían justificados racional o razonablemente. Otros grupos son los que dieron asunto a *Las Preciosas Ridículas* y *Las Mujeres Sabias*. Pero antes de pasar a ellos, hay que dejar puntualizado el sentido del título *La Escuela de las Mujeres*. El propio Molière sugiere que no es el mismo que el de *La Escuela de los Maridos*, cuando hace decir al galán de Inés, admirado de la conducta tan hábil de ésta,

Hay que confesarlo, el amor es un gran maestro.

La escuela de las mujeres sería, pues, la del amor. Pero este sentido puede entrar en un sentido análogo al de *La Escuela de los Maridos* que puede darse también a la *de las Mujeres*: si la primera había enseñado a los maridos: aprender de Sganarelle a no haceros odiosos y de Aristo a haceros querer, la segunda enseñaría a las mujeres: aprended de Inés a no dejaros esclavizar por la ineducación y la autoridad paternal —en el caso de Inés, menos aún, por ser la de un adoptante— y marital, a dejaros o incluso haceros instruir por el amor y a reivindicar los derechos de vuestra naturaleza, singularmente en el amor mismo. En tanto pasamos a éste en la lección próxima, volvámonos a las mujeres que dieron asunto a las otras dos nombradas comedias de Molière.

La relación de Inés instruida ya por el amor con las preciosas, la indica el propio Arnolfo en palabras a la vez de reproche y pasmo:

¡Ved cómo razona y responde la vil!
¡Peste! Una preciosa ¿diría más?

Y la relación de Inés ignorante con las preciosas y las sabias, la había sentado él mismo desde mucho antes, en contraste que nos caracterizará ya a unas y otras:

Yo, ¿iré a cargarme con una intelectual
que no hablaría de nada más que de las reuniones
que en prosa y en verso haría lindos escritos,
y que visitarían marqueses y hombres de letras
mientras que, bajo el nombre de marido de Madame,
sería como un santo a quien nadie invoca?
Heroínas de este tiempo, madamas las sabias,
que os jactais de delicadeza y bellos sentimientos,
desafío a la vez todos vuestros versos, vuestras novelas,
vuestras cartas, recaditos, toda vuestra ciencia,
a valer esta honesta y púdica ignorancia.

En un mínimo de palabras, se puede resumir: las preciosas son las intelectuales, *literarias* y cultivadoras de la galantería, género o degeneración del amor, según veremos en la lección próxima: el nombre de preciosas les vino del preciosismo de la literatura entonces imperante; las sabias son las intelectuales que, *además*, son *científicas* y *filosóficas*. Ahora, las preciosas *ridículas* son las que imitaban a las preciosas sin las condiciones personales y sociales necesarias para (poder) hacerlo sin ridiculez; y las sabias que dieron asunto a Molière son las

que imitaban a las sabias en la misma falta de condiciones. En el español actual quizá podría decirse de unas y otras que eran las pobres *cursis* imitadoras de las preciosas y sabias de la alta sociedad que lo eran con talento auténtico, instrucción seria y maneras distinguidas. Porque hay que hacer tal distinción: no sólo para ser históricamente exactos, sino también para no achacar a Molière, como se ha hecho, sin razón suficiente, el contradecirse, y el no saber a qué atenerse, o el encogerse, en definitiva, de hombros.

Con sus dos *Escuelas* se hizo Molière portavoz, no sólo de una educación y un matrimonio liberales, como bien se los puede llamar, de la libertad de la mujer respecto de las sujeciones tradicionales a padres y maridos, sino también de la instrucción de ella; pues las preciosas y las sabias venían siendo precisamente las campeonas de estas libertades, educación e instrucción: ¿Cómo pudo Molière, en vez de aplaudirlas, ridiculizarlas?, ¿cómo contradecir en las comedias sobre ellas lo dicho en las *Escuelas*? —Porque ni contradice en aquéllas lo dicho en éstas, ni ridiculiza más que a las preciosas y las sabias realmente ridículas. Tampoco se trata de un prejuicio de clase —ajena, porque no se trataría de un prejuicio en favor de su propia clase burguesa, sino de la clase más noble y aristocrática. Se trata de algo mucho más amplio y profundo.

Las preciosas de su comedia son ridículas porque son unas preciosas *falsas*, y la prueba de su falsedad es aquello en que consiste el nudo de la pieza. Las dos primas rechazan a los pretendientes que el padre y tío les propone para maridos, porque a ello las mueven las ideas acerca del amor y del matrimonio que veremos en la lección próxima. Los pretendientes rechazados resuelven hacerlas objeto de una pequeña venganza, y les despachan a sendos criados disfrazados y simulantes respectivamente de un marqués y un vizconde —con los que se entusiasman, a pesar de los detalles que delatan su verdadera condición, hasta que los señores desenmascaran a los criados y desengañan a las primas: el entusiasmo de éstas, a pesar de los detalles aludidos, es la prueba de que no saben distinguir y apreciar justamente, de que ellas mismas no entienden de preciosismos ni galantería, porque no son unas preciosas auténticas, y por sólo ello respetables, sino falsas, y por sólo ello ya ridículas.

Las sabias hacen en su comedia una exhibición sumamente parecida: también se entusiasman con quienes no merecen su entusiasmo, por la misma falta de competencia y autenticidad. Las únicas diferencias se reducen a que aquellos con quienes se entusiasman no son un falso marqués y un falso vizconde, sino un mal poeta y un mero ratón de biblioteca, o sea, un poeta y un sabio falsos.

Ahora bien, la falsedad es el contravalor por excelencia, hay que

decir paradójicamente, en la tabla de valores de Molière, contra el cual se endereza todo su teatro como contra nada más. Molière no dice, ni siquiera sugiere que piense, que el preciosismo, el saber y la galantería deban reservarse *por principio* a las damas de la nobleza y aristocracia; sino que se limita a "representar" cómo *de hecho* son falsos, y por sólo ello reprobables, en la alta burguesía, que pretende emular con ellos a la clase más alta aún.

He repetido tres veces "por sólo ello" con toda intención. La sola falsedad basta para la maldad, en todos los grados: desde el ínfimo del simple hacerlo mal preciosas y sabias que no lo son de veras, hasta el sumo de hacer el mal el malvado diabólico o demoníaco. Las figuras contra las cuales se endereza el teatro de Molière son los *rigoristas morales* —como Sganarelle y Arnolfo y el misántropo— los *arrivistas* de su clase a otra más alta —como las preciosas ridículas, sus congéneres sabias, el plebeyo casado con noble, el burgués gentilhombre— los médicos y los malvados —como Tartufo, Don Juan y el avaro. Todos ellos son variedades de la falsedad. El rigorismo moral es de suyo fariseo: el rigorista moral no lo es nunca consigo como con los demás: no se diga los vulgares Sganarelle y Arnolfo, pero ni siquiera el misántropo, tan inconsecuente, con su amor por la coqueta. Los arrivistas resultan fuera de lugar, en posición falsa: son falsas preciosas o sabias, o falsos gentilhombres. La medicina es una seudociencia y quienes la profesan unos simuladores y engañadores. Y los malvados —bueno, el malvado sumo, diabólico, demoníaco, es Don Juan— y ¿cuál es el colmo y final de su maldad?: volverse Tartufo, el impostor, el hipócrita, y en lo que debiera ser, justo, la verdad más pura: la moralidad y la religión.

La cruzada teatral de Molière contra la falsedad, animada por las ideas de la bondad de *lo natural o verdadero*, es característicamente moderna. Confrontadas con las ideas de la tradición cristiana, las suyas y del grupo social de que es la voz eminente, resultan avanzadísimas, aunque parezcan incompletas, imperfectas, retrasadas, en la confrontación con las actuales, que sin embargo no hacen sino completar y perfeccionar las suyas y de su grupo, en cuanto han reemplazado las hipocresías por las verdades, por ejemplo, en materia sexual, pero no sólo, ni con mucho, en ella. (25/3/67) (Leída el 28/3/67)

Lección 20

LA IDEA DEL AMOR EN EL TEATRO DE MOLIÈRE

La palabra "amor" designa demasiadas cosas, y demasiado diferentes, para no temer que sea puramente equívoca. ¿Qué pueden tener de común el amor sexual, del que se habla hasta entre los animales, y el amor a la patria o el amor al saber, es decir, la filo-sofía? En esta lección voy a tomarlo, pues, en el sentido que a la vez parece más propio y es sin duda más corriente: aquel en que designa la relación entre varones y mujeres en cuanto tales, es decir, en cuanto de distinto sexo. Ahora bien, como los seres humanos no somos simplemente varones y mujeres, o sujetos sexuales, sino, además, y entre otras cosas, seres racionales, la sexualidad y las relaciones entre los sexos se complican en nosotros con todas las otras cosas que además somos, hasta con la razón, y el resultado es de una complejidad que nos desconcierta a nosotros mismos, y con nosotros mismos nos pone en conflictos desde ridículos hasta trágicos. El amor, en el sentido susodicho, es así un compuesto del que los componentes pueden darse por separado, y cuya composición puede ser, todavía, muy diversa. Los componentes por separado y las diversas composiciones son otros tantos *géneros* de amor, con diferentes especies, nacidas de la coyunda de los componentes, separados o en composición, con ingredientes de otros géneros y especies de lo humano, como los religiosos, o los sociales y económicos, o los estéticos y artísticos, y hasta los científicos. Para llevar la complicación y complejidad hasta el colmo, como los de todas las demás cosas humanas, como el hombre mismo, los géneros del amor son susceptibles de *degeneraciones* tan simples y compuestas, en suma, tan numerosas y diversas, si no es que más, como ellos mismos. En todo ello hay algo que es lo más interesante para la Historia de las ideas: el amor es parte de la historia en general con una historia propia en la que los principales géneros de él, por lo menos, parecen haber tenido, y hasta haber de tener aún, distintas épocas de auge, si todos se han dado más o menos en todos los tiempos y lugares.

El primer componente del amor es, sin duda, la sexualidad. Y ésta puede darse pura, o poco menos, dando un primer género de amor, susceptible de generaciones como, pongamos por ejemplo, la prostitución, quizá no tanto por parte de la prostituta cuanto de su cliente.

El género es el que llama y caracteriza Stendhal así: "El amor físico. Yendo de caza, encontrar una bella y lozana rústica que huye por el bosque". Como este amor es, sin duda, de todos los tiempos y lugares más que ningún otro, ejemplos literarios de él pueden encontrarse desde la cercanía, a Stendhal, de Víctor Hugo, hasta la lejanía del Arcipreste de Hita. Oigan la traducción de una poesía muy conocida, todavía al menos en Francia, de Víctor Hugo, y díganse si no es la ilustración perfecta de la simple frase de Stendhal:

Estaba descalza, estaba despeinada,
sentada, los pies desnudos, entre los juncos pendientes;
yo, al pasar por allí, creí ver un hada
y le dije: "¿no quieres venirte por los campos?"
Ella me miró con esa mirada suprema
que queda a la belleza cuando triunfamos de ella,
y le dije: "¿quieres, es el mes del amor,
quieres que nos vayamos bajo los árboles profundos?"
Se secó los pies en la hierba de la orilla;
me miró —— por segunda vez,
y la linda retozona se puso pensativa.
Oh, cómo cantaban los pájaros en el fondo de los bosques
Cómo el agua acariciaba blandamente la ribera.
Y vi venir hacia mí, entre las grandes cañas verdes,
a la linda moza, feliz, asustada y bravía,
los cabellos en los ojos y riendo a través.

¿Y qué son sino lo mismo las serranillas del Arcipreste, donde la iniciativa no es siempre de éste, sino de la serrana? — En las serranillas del marqués de Santillana pudiera haber, con la estilización preciosista, otra cosa... —Con todo, hasta este amor parece tener por lugares y tiempos más propios los primitivos— y cuando en los medios más cultivados se...degenera en él, pues se trata de esto, de una degeneración...

De tal género hay que distinguir cuidadosamente, aunque nunca se haya hecho, otro género, para el que, por lo mismo, no he encontrado denominación más apropiada que reservarle la de *erotismo*, definiendo éste como sigue: Los atractivos sexuales son estimados normalmente *bellos*. Pues bien, la belleza puede como destacarse de la sexualidad y constituirse por sí sola en el dominante o hasta el solo atractivo sexual. Cuando así es, se tendría el puro erotismo, el amor estético, el que habría sugerido la definición: "afán de engendrar en la belleza" a Platón —el que no cito por pura pedantería, sino porque el erotismo parece invención de la antigüedad clásica, o al menos haber tenido en ella un auge como no habría vuelto a te-

nerlo exactamente en el resto de la historia, a pesar de algunas aproximaciones mayores o menores. En todo caso no sé de más perfectas ilustraciones literarias de él que la novelita de *Dafnis y Cloe* o la poesía de Ovidio que traduzco así:

Hacía bochorno; era poco después de mediodía.
Tendiéndome en la cama busqué alivio.
Estaba la ventana entre abierta y cerrada.
Era la luz como la de los bosques,
como la del crepúsculo tras la huída de Febo
o cuando ya no es noche ni es aún día.
Es la luz para las jóvenes pudibundas,
que tímidas esperan las oculte.
Cuando llega Corina: desceñida la túnica,
el pelo en bandas sobre el blanco cuello.
Así entraba en su tálamo Semíramis la hermosa,
se dice, y Lais, la amada tantas veces.
Le tiré de la túnica, aunque por fina no estorbaba;
ella luchaba por seguir cubierta,
mas como lucha quien no quiere la victoria:
traidora de sí misma, perdió a gusto.
Cuando se quedó enhiesta, sin velo, ante mis ojos,
no vi falta ni en un punto de su cuerpo.
¡Qué hombros, qué brazos vi y acaricié! La forma
del seno se amoldaba a la caricia.
¡Qué pulido era el vientre bajo el pecho compacto!
¡Qué ancha y bella cadera y joven muslo!
¿A qué en detalle cuento? Nada vi no loable.
Desnuda la apreté contra mi cuerpo.
Lo demás, ¿quién lo ignora? Cansados, reposamos.
Suelan las siestas serme tan propicias.

En el extremo opuesto al de la sexualidad pura se encuentra el amor desprendido precisa y totalmente de la sexualidad, el llamado amor platónico —quizá tan sólo por un gran *quid pro quo* histórico. En todo caso, parece haber tenido su auge en la edad media. Básteme recordarles lo que les dije, en las lecciones sobre la idea medieval del mundo en la catedral y la *Divina Comedia* acerca de los orígenes árabe y provenzal, y celta, bretón, del amor platónico y del amor entre Dante y Beatriz. Con el género y una degeneración de él vamos a encontramos en Molière.

Entre los extremos del amor sexual sin más y el amor sin sexualidad, se extienden los géneros de los amores integrados de sexualidad y de otros ingredientes, no sólo emocionales y mocionales, sino hasta racionales; géneros de los que dos parecen los principales, y, en todo

caso, los únicos a que necesito y puedo hacer referencia en esta lección.

El uno es el que Stendhal, otra vez, bautizó con un nombre que ha tenido suerte y ejemplificó así: "El amor-pasión, el de la religiosa portuguesa, el de Eloísa por Abelardo..." Si la cronología se lo hubiera hecho posible, hubiera podido llamarlo el "amor romántico", porque en el Romanticismo tuvo el auge histórico del que si le costó trabajo también histórico subir a él, no parece haberle costado ninguno bajar, tan pronto lo hizo, y no ha habido rectificación, sino todo lo contrario... Sobran las ilustraciones históricas, pero si quieren una, les señalaré, por hacer juego con el proverbial de los ejemplos de Stendhal, y por pertenecer cronológicamente, no sólo a la edad moderna, sino a la época de la Ilustración por la que andábamos en las últimas lecciones, aunque por otra parte pertenezca al prerromanticismo —no olviden nunca que las divisiones de la historia se encabalgan— el ser de obra del precursor y hasta padre del Romanticismo que fue Rousseau y también porque pudo remitirme a mi trabajo sobre la obra: el amor de la nueva Heloísa o Julia por Saint-Preux, que triunfa finalmente, en las literales postrimerías de la muerte y la gloria, sobre el amor conyugal de la misma Julia por Wolmar.

El otro género anunciado es el más difícil de denominar, quizá por ser el más difícil de caracterizar; quizá, a su vez, por no haber tenido aún su auge histórico parejo del primitivo de la sexualidad pura, del antiguo del erotismo, el medieval del platónico y el romántico del amor pasión; sino haber de tenerlo en un futuro más cercano o más lejano... Pero como vamos a encontrarlo justo en Molière presentado en la relativa plenitud del verdadero precursor, aguardemos a la presentación, para sacar de ella la caracterización y denominación. (25/3/67)

Los géneros y las degeneraciones del amor son realidades históricas de las que se tienen o ha llegado a tener las correspondientes ideas. Pero discernir lo que en cada caso sea realidad de la que no se haya tenido idea, idea justa de la realidad, idea sin realidad alguna, al menos todavía, ideal, es la más delicada y difícil de las operaciones de la Historia de las ideas en general. En la forzosa brevedad del espacio restante de esta lección y aún el entero de la siguiente, no puedo tenerlo para hacer muchos distingos: tendré que contentarme con apuntar insinuar y hasta meramente sugerir, no sólo, qué ideas enunciadas por los personajes de Molière sean de éste y otros personajes reales, sino también qué ideas supongan las acciones de los personajes, en este caso forzosamente en Molière, sino asimismo en otros personajes reales; y en todos los casos posibles, la realidad o irrealidad histórica de unas y otras.

La sexualidad *pura* tiene poco interés para el teatro, por su nula

complicación o complejidad psicológica —a no ser que se trate de degeneraciones de ella hacia lo trágico o hacia lo cómico, esto último no tanto en el sentido de la farsa cuanto en el de la alta comedia. Así, puede pensarse que se la encuentra en Don Juan degenerada precisamente en donjuanismo —y quizá no del todo pura, sino impurificada o depurada por el erotismo. En todo caso, en el segundo acto, le basta ver una rústica agraciada para desearla, olvidándose de la mala ventura que fue ocasión de conocerla, y le basta tener que dejar de verla momentáneamente, lo que le es ocasión de ver otra también agraciada, para desear a su vez a ésta, olvidando a la anterior:

> ...la rústica que acabo de dejar repara esta desgracia,
> y le he encontrado encantos que borran de mi espíritu
> todo el pesar que me daba el fracaso de nuestra empresa.

Pero

> Ah, ah, ¿de dónde sale esta otra rústica, Sganarelle?
> —que es ahora su criado.— ¿Has visto nada más lindo? ¿y no encuentras, dime, que ésta bien vale la otra?

Y ésta no es conducta simplemente impulsiva; es conducta explicada y justificada muy consciente y discursivamente por el mismo Don Juan:

> ¡Bonito estaría querer picarse de un falso honor de ser fiel, de enterrarse para siempre en una pasión, y morir desde la juventud para todas las demás bellezas que pueden herirnos los ojos! No, no: la constancia no es buena más que para ridículos; todas las bellas tienen el derecho de encantarnos, y la ventaja de ser la primera encontrada no debe despojar a las demás de las justas pretensiones que tienen todas sobre nuestros corazones. Para mí, la belleza me arrebata dondequiera que la encuentro, y cedo fácilmente a esta dulce violencia con que nos arrastra. En vano me comprometo; el amor que siento por una bella no compromete a mi alma a hacer injusticia a las demás; conservo ojos para ver el mérito de todas, y rindo a cada una los homenajes y los tributos a que la naturaleza me obliga. Sea lo que sea, no puedo rehusar el corazón o cuanto veo de amable; y desde que una cara me lo pide, si tuviese diez mil, los daría todos... todo el placer del amor está en el cambio... una vez que se es dueño ya no hay nada más que decir ni que anhelar; todo lo que tiene de bello la pasión se ha acabado, y nos dormimos en la tranquilidad de tal amor, si un objeto nuevo no viene a despertar nuestros deseos y

a presentar a nuestro corazón los encantos atrayentes de una conquista que hacer. En fin..., no hay nada que pueda detener la impetuosidad de mis deseos.

La terminología y fraseología no debe engañar: tomada a la de la galantería del medio ambiente, no basta para dar a la palabra "pasión" el sentido psicológico propio, de un proceso afectivo que necesita de una larga duración para ir adentrándose por la persona hasta embeberla por entero. Pero Don Juan es un gran señor, con un sentido, educado por la cortesanía, para la belleza, que es posible que su sexualidad deba conceptuarse, por lo menos en algún caso y algún grado de erotismo. Sin embargo, no es la presencia de la sexualidad ni del erotismo en la escena, donde está la aportación del teatro de Molière a la historia de las ideas acerca del amor, sino en la presentación del juego entre los otros tres géneros del amor, el platónico, el pasión y el que aguarda su caracterización y denominación.

El amor platónico revivió en la galantería cortesana que quisieran y hasta creen vivir las preciosas ridículas y sus congéneres sabias. He aquí cómo las primas preciosas se explican y justifican ante el padre y tío de haber rechazado a los pretendientes que él les había presentado.

LA HIJA: ¡Bella galantería la suya! ¿Qué? ¡empezar en seguida por el matrimonio!

EL PADRE: ¿Y por dónde quieres que empiecen...? ¿Hay nada más obsequioso que eso? Y ese lazo sagrado a que aspiran, ¿no es un testimonio de la honradez de sus intenciones?

— ¡Ah, padre, lo que decís es de lo más burgués! Vergüenza me da oiros hablar así... ¡si todo el mundo se os pareciera, pronto se acabaría una novela!... Padre, aquí está mi prima, que os dirá tan bien como yo que el matrimonio no debe llegar jamás sino después de las demás aventuras. Hace falta que un pretendiente, para ser agradable, sepa expresar los bellos sentimientos, hacer el amable, el tierno y el apasionado, y que sus pretensiones guarden las formas. Primeramente, debe ver en el templo, o en el paseo, o en alguna ceremonia pública, a la persona de quien se enamora; o bien ser conducido fatalmente a casa de ella por un pariente o un amigo, y salir de allí todo pensativo y melancólico. Esconde algún tiempo su pasión al objeto amado y sin embargo le hace muchas visitas, donde no deja jamás de poner sobre el tapete una cuestión galante que ejercita los espíritus de la asamblea. Llega el día de la declaración, que debe hacerse ordinariamente en una alameda de algún jardín, mientras que la compañía se ha ale-

jado un poco: y esta declaración va seguida de un súbito enojo, que se manifiesta en nuestro rubor, y que, por algún tiempo, destierra al pretendiente de nuestra presencia. Después él encuentra medio de apaciguarnos, de acostumbrarnos insensiblemente a los discursos de su pasión, y de lograr de nosotras esa confesión que cuesta tanto trabajo. Tras esto vienen las aventuras, los rivales que se arrojan en mitad del camino de una inclinación fijada, las persecuciones de los padres, los celos concebidos sobre la base de falsas apariencias, las quejas, las desesperaciones, los raptos y lo que se sigue. He aquí como se tratan las cosas en las bellas formas, y tales son las reglas de que, en buena galantería, no cabría dispensarse. Pero venir de buenas a primeras a la unión conyugal, no hacer el amor más que haciendo el contrato de matrimonio, y coger justamente la novela por la cola, una vez más, padre, no cabe nada más de mercader que ese proceder; y me duele el corazón de solo imaginármelo.

EL PADRE: ¿Qué diablo de jerigonza estoy oyendo...?

Pero la prima va todavía más lejos. Acaba por declarar redondamente:

Para mí, tío, todo lo que puedo deciros, es que encuentro el matrimonio una cosa del todo, del todo repugnante.

La incomprensión del buen burgués de provincia recién llegado a París con hija y sobrina, comprende perfectamente, sin embargo, de qué se trata. Sus últimas palabras, y las de la farsa, son:

Y vosotros, que sois causa de su locura, necias simplezas, perniciosos entretenimientos de espíritus ociosos, novelas, versos, canciones, sonetos y sonetas, ¡ojalá os vayáis a todos los diablos!

Es patente que las primas se empeñan en vivir conforme con la literatura, sin percatarse de la forzosa falsedad del empeño. Y si el resumen que la hija ha hecho de la marcha del amor según la novela galante del momento, resulta una parodia cómica de ésta, varios puntos de él resultan, también, la misma parodia de la marcha del amor de Dante por Beatriz contada por el poeta en la *Vita Nuova*. Pero las preciosas ridículas son lo bastante poco cultivadas para ignorar lo que la galantería que las ofusca entrañaba de platonismo. Las sabias, que pertenecen a la alta burguesía de la capital, saben realmente más, como para expresarse según lo hacen.

La comedia se inicia con un diálogo entre dos hermanas.

ARMANDA: ¡Qué! el bello nombre de soltera ¿es un título, hermana, de que queréis dejar la encantadora dulzura, y al casaros osáis festejarlo? Ese vulgar designio ¿puede subírseos a la cabeza?

ENRIQUETA: Sí, hermana.

— ¡Ah! ese sí ¿se puede soportar?
¿Y sin doler el corazón se podría escucharlo?
— ¿Qué es lo que tiene el matrimonio en sí que os obliga, hermana...?
— ¡Ah! ¡Dios mío, puah!
— ¿Cómo?
— ¡Ah, puah, digo!
¿No comprendéis lo que, desde que se oye,
tal palabra al espíritu presenta de repugnante,
de qué torpe imagen se es herida por él,
a qué sucia visión arrastra el pensamiento?
¿No os estremecéis? ¿Y podéis, hermana,
a las consecuencias de esa palabra resolver vuestro corazón?
— Las consecuencias de esa palabra, cuando las contemplo,
me hacen ver un marido, niños, un hogar;
y no veo ahí nada, si soy capaz de razonar,
que hiera el pensamiento y haga estremecerse...
— ¡Dios mío, de qué bajo nivel es vuestro espíritu!
¡Qué papelito representáis en el mundo,
encerrándoos entre las cuatro paredes de la casa,
y no entreviendo placeres mayores
que un ídolo de esposo y unos monigotes de hijos!
Dejad a las gentes groseras, a las personas vulgares,
los bajos entretenimientos de esa clase de asuntos.
A más altos objetos elevad vuestros deseos,
pensad en tomarles gusto a más nobles placeres,
y, menospreciando los sentidos y la materia,
al espíritu, como nosotras, daos entera:
tenéis a nuestra madre como ejemplo ante los ojos,
que con el nombre de sabia honran en todas partes;
tratad, como yo, de mostraros hija suya,
aspirad a las luces que hay en la familia,
y volvéos sensible a las encantadoras dulzuras
que el amor del estudio vierte en los corazones.
Lejos de someteros como esclava a las leyes de un hombre,
casáos, hermana, con la filosofía,
que nos alza por encima de todo el género humano
y da a la razón el imperio soberano,
sometiendo a sus leyes la parte animal,
cuyo apetito grosero nos iguala a las bestias.

Esta tirada aboga porque la mujer se independice de las sujecio-

nes tradicionales, para poder entregarse puramente a la alta vida intelectual, exhibiendo un correlativo desprecio por todo lo meramente material; pero he aquí ahora cómo se explican el pretendiente de Armanda y ésta misma, con ocasión de haberla él dejado por Enriqueta:

CLITANDRO: ¿Llamáis, señora, una infidelidad
lo que de vuestra alma me ha ordenado el orgullo...?
Vuestros encantos poseyeron enseguida todo mi corazón...
no hay atenciones acuciosas, deberes, respetos, servicios
de que no os haya hecho amorosos sacrificios.
Todos mis fuegos, todas mis atenciones, no pueden nada [sobre vos
os encuentro contraria a mis votos más tiernos.
Lo que vos rehusáis, lo ofrezco a la elección de otra.
Ved: ¿es, señora, falta mía o vuestra?...
ARMANDA: ¿Llamáis, señor, ser contraria a vuestros votos
arrancarles lo que tienen de vulgar
y querer reducirlos a esa pureza
en que del perfecto amor consiste la belleza?
¿No seríais capaz por mí de mantener vuestro pensamiento
del comercio de los sentidos limpio y desembarazado?
¿Y no gustáis, en sus más dulces atractivos,
esta unión de los corazones en que no entran los cuerpos?
No podéis amar más que con un amor grosero,
con todo el aparejo de los nudos de la materia;
y para alimentar los fuegos que en vos se producen
hace falta un matrimonio y todo lo que se sigue.
¡Ah, qué extraño amor! ¡y qué lejos están las almas bellas
de arder con esas llamas terrestres!
Los sentidos no tienen parte en todos sus ardores,
y este hermoso fuego no quiere casar más que los corazones...,
con él no se lanzan más que honestos suspiros,
y no se cae en los sucios deseos.
Nada impuro se mezcla al fin que se persigue.
Se ama por amar, y no por otra cosa.
Es al solo espíritu al que se dirigen todos los transportes,
y no se da cuenta uno jamás de que se tiene un cuerpo.

Esta otra tirada aboga ya indesconociblemente por el amor platónico, pero se trata de un amor platónico falso —degenerado, como hubiera podido preverse por lo falso a que suena ya la primera tirada, al delatarse tan expresamente en ella un amor a la sabiduría mucho menos por ésta en sí que por ella como medio de distinción personal y social; como, en todo caso, prueba de hecho el que Armanda, despechada de que Clitandro la deje por la hermana

y celosa de ésta y resentida con ella, por vengarse de ella y por amor propio, acaba declarándole a Clitandro que está dispuesta a casarse con él:

> Pues bien, señor, pues bien, pues que, sin escucharme,
> vuestros brutales sentimientos quieren satisfacción;
> pues que, para reduciros a ardores fieles,
> hacen falta nudos de carne, cadenas corporales,
> si mi madre lo quiere, resuelvo a mi espíritu
> a consentir por vos en aquello de que se trata.

A la hija le había inculcado la madre su propio platonismo, pero éste era en la madre tan inconsecuente con su ser, precisamente, madre, como le había hecho notar irónicamente a una hermana la otra ya en el diálogo inicial:

> Pero no seríais aquello de que os gloriáis
> si mi madre no hubiese tenido más que esos bellos lados;
> y bien os va, hermana, con que su noble genio
> no haya vacado siempre a la filosofía.

Al amor platónico falso, degenerado, contrapone, pues, Molière el de Enriqueta y Clitandro —pero antes de pasar a éste, veamos lo que pasa con el amor pasión.

Este es de complexión y consecuencias más propias para la tragedia que para la comedia, por lo que no es ningún azar que donde quizá se le encuentra más auténticamente en el teatro de Molière, sea en la obra que, si no llega a ser tragedia, es de sus comedias la más seria, la más grave, *El Misántropo*. El amor de éste por la coqueta parece realmente una verdadera pasión: contra todos los consejos de la razón ajena y aún todas las claridades de la propia, perdura en el misántropo, siendo tan dueño de él que le hace vivir en la más cabal contradicción y conflicto, no ya con sus principios, sino con todo su carácter, y en la más angustiosa inquietud, por no decir desesperación, y, en todo caso, infelicidad. Estas son las características del amor-pasión desde su encarnación literalmente proto o arquetípica en Tristán e Iseo: la irracional irresistibilidad y la posesión total —y fatal, mortal: es lo que tiene de absoluto, de metafísico— de romántico.

Pues, a él contrapone Molière el amor de Elianta y Filinto, del mismo género que el de Enriqueta y Clitandro —y antes, que el de Leonor y Aristo.

La característica de este amor no está en la conyugalidad, como pudiera parecer por las declaraciones de Enriqueta. Lo caracterís-

tico de él está en el contraste, por un lado, con la pura sexualidad y aún el erotismo; por otro lado, con el amor platónico; y por otro, aún, con el amor-pasión. Con la pura sexualidad, y aún con el erotismo, y con el amor platónico, contrasta por ser —a diferencia de ellos, cada uno de los cuales es un amor que prescinde del otro, el platónico de la sexualidad, y ésta, y aún el erotismo, de afectos superiores— un amor integrado, de alma y cuerpo, como lo es también el amor-pasión. Pero con éste contrasta, a su vez, por lo menos triplemente: con el absolutismo del amor-pasión, por su relativismo; con lo extremado del amor-pasión, por su moderación; y, sobre todo, con lo pasional, lo apasionado, lo patético, del amor-pasión, por su *ecuanimidad*.

Así la pura sexualidad y el erotismo como el amor platónico carecen de profundidad, de espesor; son relativamente superficiales, así sea por causas contrarias: así el mantenerse en lo bajo sin elevarse a las alturas, como el elevarse a éstas despegando de lo bajo, se quedan sin la intermedia espesura, en una capa delgada, vulgar o sublime, lo mismo da. El amor-pasión y el otro amor tienen los dos, espesor, profundidad —los dos parten del cuerpo, pero se adentran por el alma; sólo que su espesor o profundidad es de índole divergente: la pasión impele o arrebata hacia un más allá —que puede llegar a ser, que tiende a llegar a ser, el infinito: es un amor sin límites, que ahonda, traspasándolos todos; el amor relativo, moderado, *ecuánime* —¿no hemos topado con su nombre?— se queda en el más acá, acepta límites y ahonda dentro de ellos: esta es, quizá, su característica definitiva.

La relatividad se manifiesta en que sus amores son lo que se antoja llamar "amores de segunda mano". Clitandro se prenda inicialmente de Armanda, pero, al no encontrar en ella la correspondencia querida, debida, se prenda de Enriqueta, y esta lo acepta, a pesar de ser en reemplazo de la hermana. Elianta hubiera correspondido al misántropo, si éste se hubiera prendado inicialmente de ella, pero, puesto que él está empecinado con la coqueta de su prima, de ella, querida, debida, se prenda de Enriqueta, y ésta lo acepta, a pesar ser en reemplazo de su amigo el misántropo. Espíritus más absolutos quieren ser los primeros, los únicos: rechazan el contentarse con semejante suerte, subsidiaria, secundaria. (Y es notable que el misántropo se vuelva así de la coqueta a su prima...)

La moderación está en la renuncia al destino extraordinario, sublime, heroico, aplicando al amor mismo la idea moral del término medio, en el doble sentido psíquico y social: ninguna extremosidad ni de sentimientos íntimos ni de conducta pública.

En fin, la ecuanimidad es tal, que ni los lances que más pueden

afectarles en sus deseos y destino, los sacan de quicio, les hacen perder el juicio, antes todo lo contrario: el coservarlo les hace acabar ganando la partida, y el perderla lo prevén con una resignación que sin duda se ajustaría a la previsión.

Ahora bien, tal género de amor parece por su propia esencia requerir una peculiar relación entre los unidos por él: una peculiar nivelación, igualdad, de ambos: la *ecuanimidad*, la *igualdad de* ALMA, parece requerir *la igualdad de* ALMAS, almas iguales —en el reconocimiento mutuo y persistente, duradero: es muy general, y está muy documentado, el sentir que la pura sexualidad rebaja, degrada, al objeto de ella, porque sin duda es más que éso, al ser sér humano; del erotismo puede sentirse algo análogo, en cuanto que reduce al objeto de él a objeto del esteticismo del sujeto del amor puramente erótico; el amor platónico alza a su objeto a las alturas de la espiritualidad pura, pero esta sublimación del objeto tiene por correlativo el desnivelado permanecer el sujeto más abajo, hasta que también él ascienda a las alturas como Dante tras Beatriz; únicamente el amor-pasión correspondido plenamente, compartido igualmente, iguala a los amantes hasta el extremo de identificarlos como ningún otro amor; pero esta igualación es tan extremosa, precisamente, que no puede ser duradera: el paroxismo es insostenible: se quiebra —en tragedia. Tampoco es, pues, ningún azar la coincidencia, en las comedias de Molière, entre los sujetos del amor ecuánime y los defensores no dirían todavía los de los derechos de la mujer y de la educación de ésta para ejercitarlos debidamente.

El género del amor ecuánime puede ser, de todos los tiempos y lugares, pero no parece haber alcanzado su auge histórico: más bien parece que haya de alcanzarlo aún en el futuro. Es al menos lo que le hace prever al viejo el espectáculo de las relaciones entre los sexos de las generaciones más jóvenes.

Que el amor platónico y hasta el romántico son antiguallas, parece indesconocible: ¿cuál sería, en efecto, la reacción ante el uno o el otro de la totalidad de los jóvenes y las jóvenes de hoy —sin más excepción que la del excepcional que propusiera, insinuara, *amenazara* el uno o el otro?, ¿no sería pura y simplemente el tomarlo a chacota? Que la pura sexualidad y el erotismo sean, por el contrario, de la más vigente actualidad precisamente entre las generaciones, más jóvenes, parece igualmente indesconocible —pero quizá a ello se deba el desasosiego, la desazón, la rebeldía, nada sin causa, de que da testimonio la literatura más característica de los tiempos más recientes —y no ella sola, claro; es decir, que se deba a la insatisfacción en que no puede menos de dejar al ser humano todo amor menos completo, menos complejo que él mismo...

Entonces, no queda más remedio, de amor completo y complejo, posiblemente satisfactorio, que el amor ecuánime —¿y no es el que es o tiende a ser el amor de camaradería y de profesión compartida, sobre la base de la igualdad, efectivamente alcanzada y mutuamente reconocida, por los sexos, que completa el espectáculo actual de las relaciones de amor entre los jóvenes?

Cierto que el amor ecuánime parece, por su propia constitución, más al alcance de la madurez que de la juventud —pero, ¿no entraña la pretensión de una temprana madurez la pretensión de la juventud actual de compartir todo gobierno con los mayores, si no de reemplazarlos o suplantarlos en él?

No puede caber la menor duda, contra los textos y contextos de sus comedias, que Molière propone tal amor como ideal de amor a las generaciones presentes y a las futuras, de un futuro cuya distancia a su presente sin duda no se representaba exactamente. Me queda sólo ilustrar la caracterización en términos generales y abstractos del amor ecuánime con uno de los casos de que la he sacado, la idea de este amor tan singular en la historia de las ideas morales: el caso de los amantes ecuánimes de las piezas de Molière, siquiera de las dos parejas que lo fabulan y lo ilustran mejor.

Filinto expone sus ideas morales —y su flema, es decir, su ecuanimidad:

> Dios mío, de las costumbres de nuestro tiempo apenémonos menos
> y hagamos algo de gracia a la naturaleza humana;
> no la examinemos con todo rigor
> y veamos sus defectos con algo de indulgencia.
> Hace falta, en el mundo, una virtud tratable;
> a fuerza de moral, se puede ser censurable;
> la perfecta razón huye de todo extremo,
> y quiere que se sea moral con sobriedad...
> ...es una locura que no cede a ninguna
> querer meterse a corregir el mundo.
> Yo observo, como vos, cien cosas, todos los días,
> que podrían ir mejor, tomando otro curso;
> mas sea lo que sea lo que veo a cada paso,
> airado, como a vos, no se me ve estar;
> tomo suavemente a los hombres como son,
> acostumbro a mi alma a aguantar lo que hacen;
> y creo que...
> mi flema es tan filósofa como vuestra bilis.

Filinto llega a rozar lo que puede llamarse un naturalismo determinista amoral —muy de nuestra actual ciencia: le dice al misántropo:

...veo esos defectos de que vuestra alma murmura
como vicios unidos a la naturaleza humana;
y mi espíritu, en fin, no se ofende más
de ver un hombre pillo, injusto, interesado,
que de ver buitres hambrientos de carnicería,
monos maléficos y lobos rabiosos
en el lenguaje galante en vigor
en el vigente lenguaje galante

Elianta y Filinto se declaran mutuamente. Ella:

Por mí, no hago aspavientos, y creo
que se debe, en estas cosas, ser de buena fe:
no me opongo a todo su cariño —del misántropo por la prima [de ella—;
al contrario, mi corazón por ella se interesa,
y si así fuese que ello dependiese de mí,
a mí misma [me] verían unirlo a lo que ama.
Pero si en la elección, como todo es posible,
su amor experimentase un destino contrario, ...
podría resolverme a recibir sus votos;
y la repulsa sufrida, en semejante caso,
no me haría sentir ninguna repugnancia.

Y él:

Y yo, por mi parte, no me opongo,
señora, a esas bondades que tienen para él vuestras prendas; ...
pero si por un himeneo que los uniera a los dos,
dejaseis de estar en situación de recibir sus votos,
todos los míos solicitarían el favor esplendente
que con tanta bondad vuestra alma le presenta:
dichoso si, cuando vuestro corazón pueda sustraerse a esa bondad,
pueda ella sobre mí, señora, recaer.

He aquí ahora a Enriqueta y Clitandro en la misma situación. Enriqueta se justifica ante su hermana:

Yo no he impedido que a vuestras perfecciones
haya continuado sus adoraciones,
y no he hecho más que tomar, a la repulsa de vuestra alma
lo que ha venido a ofrecerme el homenaje de su llama.

Y ante la misma se justifica Clitandro:

Vuestros atractivos me habían prendado, y mis tiernos suspiros

os han probado asaz el ardor de mis deseos; ...
pero vuestros ojos no han creído su conquista bastante hermosa.
He sufrido bajo su yugo cien desprecios distintos...
y me he buscado harto de tantas penas,
vencedores más humanos y menos rudas cadenas.

Ahora Clitandro le expone a Enriqueta lo que piensa del saber de las mujeres:

Concedo que una mujer tenga luces de todo,
pero no quiero en ella la pasión chocante
de volverse sabia a fin de ser sabia;
y me gusta que, a menudo, a las preguntas que se hacen,
sepa ignorar las cosas que sabe;
de su estudio, en fin, quiero que se oculte,
y que tenga saber sin querer que se sepa,
sin citar autores, sin decir grandes palabras
y clavar la ingeniosidad en las menores frases.

Y más adelante a la madre de Enriqueta:

Me explico, señora; odio solamente
la ciencia y el espíritu que echan a perder a las personas.
Hay cosas de suyo que son bellas y buenas;
pero preferiría figurar en el rango de los ignorantes
que verme sabio como ciertas gentes.

Autenticidad sin ostentación, pero también una limitación de la que es justo repetir aquello de avanzada en confrontación con lo tradicional, si retrasada en confrontación con nuestra actualidad.

Finalmente, a la tirada de Armanda abogando por el amor platónico, había replicado Clitandro:

Por mí, y por desgracia, me percato, señora,
que tengo, y no os pese, un cuerpo tanto como un alma;
y siento que importa demasiado para dejarlo aparte;
de estos desprendimientos no conozco el arte;
el cielo me ha negado esta filosofía,
y mi alma y mi cuerpo marchan en compañía.
No hay nada más bello, como habéis dicho,
que esos votos depurados que no se dirigen sino al espíritu,
esas uniones de corazones, y esos tiernos pensamientos
del comercio de los sentidos tan bien desembarazado;
pero esos amores para mí son demasiado sutiles;
yo soy un poco grosero, como me acusáis de serlo;
amo con todo mí mismo, y el amor que se me de
quiere, lo confieso, a toda la persona.

Para terminar. Hay entre el amor ecuánime y la verdad una relación esencial, que hace comprender que Molière ingiera la presentación de tal amor como un ideal en su cruzada teatral contra las falsedades que varían la falsedad en general. La pura sexualidad, el erotismo y el amor platónico, no son el *verdadero* amor por incompletos; y el amor-pasión está singularmente expuesto por lo altísimo de su meta a no alzarse hasta ella de veras y decaer en una falsedad. Dada la naturaleza humana, es mucho más probable la autenticidad, la verdad, de un amor que acepta la relatividad de las cosas y los casos humanos con moderación ecuánime. Y la aversión a la falsedad, el serio afán de verdad, es tan característicamente moderno como apunté al final de la lección anterior y más aún tan contemporáneo como debe mostrar la segunda parte del curso. Hasta el idealismo y el materialismo de la ciencia moderna y de la filosofía de ella arraigan en este mismo afán: es por afán de la verdad más verdad que haya, la matemática, por lo que la ciencia pugna por reducir a ella la verdad, la realidad de la naturaleza, y correlativamente relegó lo no matemático de la misma realidad a la subjetividad, en espera de adueñarse también de ésta, como está haciéndolo en nuestros días. La ciencia moderna, potencia dominante, desde la raíz, del mundo moderno y contemporáneo con sus ideas del mundo, no es una ciencia sin entrañas —morales: entraña la idea moral del afán de verdad, cualesquiera que sean las relaciones de este afán con el otro entrañado y dominante, el de poder y dominación. (26/3/67.)

(Leído el 30/3/67.)

¿Cómo diferenciar el atractivo sexual y el estético-erótico? El sexual ¿no es siempre vivido como más o menos bello? Si es así, ¿cómo cobra sustantividad el estético-erótico? ¿Será aplicable la diferencia entre la actitud estética y la no tal ante las obras de arte? (30/3/67.)

Lección 21

LA HISTORIA Y LA RELIGIÓN (BOSSUET Y CONDORCET)

COMO LES DIJE en lección anterior, el mundo humano tiene una dimensión histórica, que cruza cuanto lo integra en cualquier otra dimensión que se reconozca en él. Es por lo que de la idea del mundo humano es parte la idea de la historia. Y por lo que esta misma idea tiene historia, es parte de la historia en general. En esta historia de la idea de la historia, hay un cambio no menor que ninguno de los que hay en el paso de la idea medieval del mundo a la moderna, contemporánea y nuestra. Este cambio va a ser el asunto de la lección de hoy.

La idea medieval del mundo era la idea cristiana del mundo, en el tramo histórico de su auge; y la idea cristiana del mundo es una idea tan esencialmente histórica como insistí al exponer la idea medieval del mundo: en el sentido de ser una idea del mundo todo consistente en la historia de él desde su creación por Dios hasta la consumación de los tiempos, pasando por la creación y caída del hombre, su redención por Jesucristo y su salvación en la Iglesia fundada por éste. Esta idea es tan una misma cosa con el dogma de la Iglesia, que toda exposición de éste resulta una exposición de ella, aunque la exposición no intente ser, ni sea, expresa o formalmente histórica; que es lo que pasa con la *Suma* de Santo Tomás, y hasta con la *Divina Comedia* y la misma catedral de Chartres. Pero hay, naturalmente, obras dedicadas a exponer la idea cristiana de la historia, de las que la fundamental y más ilustre es *La Ciudad de Dios* de San Agustín, y la segunda, en los mismos órdenes de valor, el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet. *La Ciudad de Dios* es obra de los últimos tiempos de la Antigüedad, pero el *Discurso* es obra de los tiempos modernos; más precisamente aún, de aquellos por los que andamos últimamente: es exactamente contemporánea de las últimas comedias de Molière; razón tan decisiva para ocuparnos con ella como para que no lo hagamos con la de San Agustín.

El *Discurso* representa la brillante supervivencia de la idea cristiana de la historia, en plena gestación de la idea moderna, y poco cristiana, y hasta anticristiana, según veremos —como un caso más del repetidamente mentado encabalgamiento de las divisiones de la historia. Y nada puede dar mejor idea del paso de la cristiana a

la moderna de la historia, que el contrastar con el *Discurso* de Bossuet una obra tan singularmente representativa de la idea moderna de la historia como el *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet. Si Bossuet es el último Padre de la Iglesia, como se lo ha llamado, Condorcet es el último de los enciclopedistas, de los "filósofos" del siglo XVIII o de la Ilustración, como también se ha dicho de él, y su *Esbozo* es una recapitulación y síntesis de las ideas de ellos en general convergentes en la idea de la historia. El asunto de la lección de hoy va a concretarse, pues, en un examen comparado del *Discurso* cristiano y el *Esbozo* "ilustrado".

Bossuet fue nombrado por Luis XIV preceptor de su hijo Luis, el Delfín, que no llegó a reinar, por haber muerto antes que su padre, y ejerció el cargo durante diez años, de 1670 a 1680. Para cumplir con el cargo compuso varias obras *ad usum Delphini*; una de ellas el *Discurso sobre la historia universal*, editado, corregido y aumentado de 1681 a 1704, año de la muerte del autor. El *Discurso* se originó, pues, de una finalidad didáctico-regia, de la que hay que partir para exponerlo y juzgarlo. Condorcet redactó el *Esbozo* en circunstancias grandemente distintas. Proyectaba y preparaba una obra que hubiera resultado monumental, si no fuese que, aunque marqués, miembro de la Convención, pero acusado de "conspiración contra la unidad e indivisibilidad de la República", *permanece* escondido nueve meses, de julio de 1793 a marzo de 1794, y redacta el *Esbozo* en su escondite, del que sale para ser inmediatamente denunciado y preso, y a la mañana siguiente de su prisión aparecer muerto, no se sabe bien de qué. El *Esbozo* tiene también un destino didáctico, pero el destinatario ya no es un príncipe, sino la Humanidad ilustrada o llamada a ilustrarse. El siglo transcurrido de una obra a la otra comprime entre ambas los de transcurso de los medievales, no sólo al de las luces, sino incluso al nuestro, por la persistencia de las ideas del de las luces en el nuestro.

Bossuet presenta el *Discurso* al Delfín con estas palabras:

> Cuando la historia fuere inútil a los demás hombres, habría que hacerla leer a los príncipes. ... Las historias no se componen sino de las acciones que los ocupan, y en ellas todo parece hecho para uso suyo. ... Por lo demás, vergonzoso fuera, no digo a un príncipe, sino en general a todo hombre educado, ignorar al género humano y los memorables cambios que ha causado en el mundo la sucesión de los tiempos. [...] Hay que atenerse ante todo a un pequeño número de épocas, como son dentro de los tiempos de la historia antigua: Adán o la creación; Noé o el diluvio; la vocación de Abraham o el comienzo de la alianza de Dios con los hombres:

> Moisés, o la ley escrita; la toma de Troya; Salomón o la fundación del templo; Rómulo o Roma edificada; Ciro o el pueblo de Dios liberado del cautiverio de Babilonia; Escipión o Cartago vencida; el nacimiento de Jesucristo; Constantino o la paz de la Iglesia; Carlomagno o el establecimiento del nuevo imperio. Os doy este establecimiento del nuevo imperio bajo Carlomagno como el fin de la historia antigua, porque ahí es donde veréis acabar del todo el antiguo imperio romano. Es por lo que os detengo en un punto tan importante de la historia universal. La continuación os será propuesta en una segunda parte, que os traerá hasta el siglo que vemos ilustrado por las inmortales acciones del rey vuestro padre, y al que el ardor que atestiguáis en seguir un tan grande ejemplo hace esperar todavía un nuevo lustre. Después de haberos explicado en general el designio de esta obra, tengo tres cosas que hacer para sacar de ella toda la utilidad que de ella espero. Es menester, primeramente, que recorra con vos las épocas que os propongo, y que señalándoos en pocas palabras los principales acontecimientos que deben asignarse a cada una, acostumbre a vuestro espíritu a poner esos acontecimientos en su lugar, sin mirar en ellos otra cosa que el orden de los tiempos. Pero como mi principal intención es haceros observar, en esta sucesión de los tiempos, la de la religión y la de los grandes imperios; después de haber hecho ir juntos, según el curso de los años, los hechos que respectan a estas dos cosas, repasaré en particular, con las reflexiones necesarias, primeramente, los que nos hacen entender la duración perpetua de la religión, y por último los que nos descubren las causas de los grandes cambios acaecidos en los imperios.

Bossuet no llegó ni siquiera a redactar la segunda parte de la continuación prometida. Sin duda debido a las circunstancias, pero muy probablemente también a una razón más profunda: la idea misma de la historia expuesta en la obra hacía superflua la continuación... De las tres partes integrantes de la redactada y publicada, la primera es la más debida a las consideraciones didácticas más superficiales: se trata de un escueto sumario de hechos, ordenados en sucesión entrecruzada por la simultaneidad, destinado solamente a presentarlos en la forma al parecer más adecuada para fijarlos con integridad, claridad y precisión en la memoria: no tiene más valor que éste, lo que hace que no tenga prácticamente ninguno en la actualidad, y hasta resulta en buena parte superfluo, con las que resultan repeticiones en las otras dos partes. En cambio, estas obras, ya en ser las dos que son, tienen por razón de ser la profunda y esencial de la idea misma de la historia expuesta en la obra. Al autor le interesa fundamentalmente destacar en contraste la "continuidad" de "la" religión, en singular, y la pluralidad "discontinua", de "los"

imperios. Pero antes de exponer por qué, hay que detenerse en cada uno de los dos términos del contraste.

La división en las épocas enumeradas previamente por el propio autor, no es la única división de la historia hecha en la obra. Las tres primeras épocas coinciden, respectivamente, con las tres primeras "edades del mundo", pero la cuarta edad de éste abarca las épocas cuarta y quinta, la quinta edad las épocas sexta y séptima, y la sexta edad las épocas octava y novena, mientras que las tres épocas restantes, a partir del nacimiento de Jesucristo, entran en la séptima y última edad del mundo. Ya ésto solo es índice de la importancia absolutamente singular del nacimiento de Jesucristo en el curso entero de la historia universal. De las doce épocas, las ocho marcadas por los nombres de Adán, Noé, Abraham, Moisés, Salomón, Ciro, Jesucristo y Constantino, son épocas de la "historia sagrada" o bíblica y de la historia de la Iglesia; tan sólo las cuatro marcadas por los nombres de Troya, Rómulo, Escipión y Carlomagno, infieren en la historia sagrada o bíblica la clásica, de Grecia y Roma, y completan la de la Iglesia con la primera medieval. Pero luego, la continuidad de la religión está desde David y Salomón, muy subdividida según su propia marcha, y en conjunto prolongada, por la continuidad de la Iglesia, y también por el destino del pueblo judío, hasta los tiempos modernos, los tiempos mismos de Bossuet; y, sobre todo, la historia de los imperios está subdividida por los que entran en ella, los de los escitas, etíopes y egipcios, asirios y medas, persas y griegos y el romano y el cartaginés, o sea, exclusivamente los de la antigüedad pagana clásica o en relación con ella. La historia universal se reduce, pues, en el *Discurso* a la documentable con la Biblia y la historiografía de la antigüedad clásica, conocidas y manejadas, eso sí, muy copiosa y concienzudamente —para el estado de la crítica histórica en aquel momento y lugar.

La presentada continuidad de la religión es el resultado de una doble idea: la de una tradición ininterrumpida desde Adán hasta el papa actual, Inocencio XI, que es fundamentalmente una tradición escrita, la de las Sagradas Escrituras, el Antiguo y el Nuevo Testamento, la Biblia; y la de la distinción entre "la" religión de esta tradición, la religión mosaica y cristiana de la Iglesia católica, y "las" demás religiones, inclusive la de los judíos perseverantes en la fe mosaica después del advenimiento del cristianismo, y demás "sectas" cristianas.

En mostrar y demostrar la tradición bíblica, histórica en general y escrita en particular, es Bossuet insistente, incansable. He aquí siquiera unos pocos y breves pasajes que la condensan en su dualidad:

> La tradición del pueblo judío y la del pueblo cristiano no constituyen juntas más que una misma continuidad de religión, y las Escrituras de los dos Testamentos tampoco constituyen más que un mismo cuerpo y un mismo libro... Esta Iglesia... con una continuidad no interrumpida desde cerca de mil setecientos años, la vemos remontar hasta Jesucristo, en el que recogió la sucesión del pueblo antiguo, y se encuentra reunida a los profetas y patriarcas... [En] los libros de los dos Testamentos, Dios guarda siempre este orden admirable, de hacer escribir las cosas en los tiempos en que sobrevenían, o la memoria de ellas era reciente. Así, los que las sabían las escribieron; los que las sabían recibieron los libros que daban testimonio de ellas: los unos y los otros las dejaron a sus descendientes como una preciosa herencia; y la piadosa posteridad los ha conservado. Así se formó el cuerpo de las sagradas Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; Escrituras que se han mirado desde su origen, como verdaderas en todo, como dadas por Dios mismo, y que se han conservado también con tanta religión, que no se ha creído poder alterar en ellas una sola letra sin impiedad. Así es como han llegado hasta nosotros siempre santas, siempre sagradas, siempre inviolables; conservadas las unas por la tradición constante del pueblo judío, y las otras por la tradición del pueblo cristiano, tanto más cierta cuanto que se la ha confirmado con la sangre y el martirio, tanto de los que escribieron estos libros divinos como de los que los recibieron. ... Así, cuatro o cinco hechos auténticos, y más claros que la lumbre del sol, hacen ver a nuestra religión tan antigua como el mundo. Muestran por consiguiente que no tiene más autor que el fundador del universo, el que, teniéndolo todo en su mano, es el único que pudo emprender y ha podido seguir un designio donde están comprendidos todos los siglos.

La distinción entre "la" religión de tal tradición y "las" demás religiones y sectas de la cristiana, está, en cambio, más aducida como cosa notoria que examinada como entrañante del problema que realmente entraña. Bossuet se contenta con afirmaciones incidentales como:

> ...esta sucesión es la que no ha podido darse ninguna herejía, ninguna secta, ninguna sociedad más que la Iglesia de Dios [, o] ...hay un hecho desdichado para ellos —los heresiarcas— que jamás han podido encubrir: el de su novedad. Siempre parecerá a los ojos de todo el universo que ellos y la secta establecida por ellos se había desprendido de ese gran cuerpo y de esa antigua Iglesia fundada por Jesucristo; donde San Pedro y sus sucesores ocupaban el primer lugar, en el que los han encontrado asentados todas las sectas. El momento de la separación constará siempre tan bien, que los propios heréticos no podrán dejar de confesarlo, y ni si-

quiera osarán intentar proceder de la fuente con una continuidad que jamás se haya visto interrumpida. Es el inevitable flaco de todas las secta establecidas por los hombres. Ninguno puede cambiar los siglos pasados, ni darse predecesores, o hacer que se les encontrara en posesión. La sola Iglesia católica llena todos los siglos precedentes con una continuidad que no puede negársele.

Pero el problema entrañado es el del criterio distintivo de la continuidad del judaísmo y el cristianismo, a pesar de la disidencia de éste respecto de aquél, y la discontinuidad de las sectas cristianas y no la Iglesia, de la que disienten, sino del cristianismo al que pertenecen como la Iglesia misma, o la continuidad de ésta y la de las demás religiones. Y sin embargo, es un problema decisivo, en vista de la idea de la historia de que se trata.

La historia de los imperios se justifica por su relación con la de la religión: tiene, en efecto, por finalidad inmediata exponer las causas de la sucesión de ellos, pero por finalidad última mostrar hasta qué punto tales causas no son sino instrumento de la Divinidad.

... Estos imperios tienen por la mayor parte una liga necesaria con la historia del pueblo de Dios. Dios se sirvió de los Asirios y Babilonios para castigar a aquel pueblo; de los Persas para restaurarlo; de Alejandro y sus primeros sucesores para protegerlo; de Antíoco el Ilustre y sus sucesores para probarlo; de los Romanos para sostener su libertad contra los reyes de Siria, que no pensaban más que en destruirlo. Los Judíos permanecieron hasta Jesucristo bajo el poder de los mismos Romanos. Cuando lo desconocieron y crucificaron, aquellos mismos Romanos prestaron sus manos, sin pensarlo, a la venganza divina, y exterminaron a aquel pueblo ingrato. Dios, que había resuelto reunir al mismo tiempo al nuevo pueblo de todas las naciones, reunió primero las tierras y los mares bajo aquel mismo imperio... Así es cómo los imperios del mundo sirvieron a la religión y la conservación del pueblo de Dios... ... todos los grandes imperios que hemos visto sobre la tierra, han concurrido por diversos medios al bien de la religión y a la gloria de Dios... [Ahora bien,] este mismo Dios, autor del encadenamiento del universo, y que, todopoderoso por sí, quiso, para establecer el orden, que las partes de tan grande todo dependiesen unas de otras, este mismo Dios quiso también que el curso de las cosas humanas tuviese su secuencia y sus proporciones; quiero decir que los hombres y las naciones han tenido cualidades proporcionadas a la altura a que estaban destinados; y que salvo ciertos golpes extraordinarios, en que quería Dios que apareciese del todo sola su mano, no haya sobrevenido gran cambio que no haya tenido las causas en los siglos precedentes. Y como en todos los asuntos hay lo que los prepara, lo que decide a emprenderlos, y lo que

> los hace lograrse, la verdadera ciencia de la historia está en señalar en cada tiempo esas secretas disposiciones que prepararon los grandes acontecimientos, y las importantes coyunturas que los hicieron sobrevenir. En efecto, no basta mirar solamente lo que se tiene delante de los ojos, es decir, considerar esos grandes acontecimientos que deciden de un golpe de la fortuna de los imperios. Quien quiere entender a fondo las cosas humanas, debe tomarlas desde más alto; y le hace falta observar las inclinaciones y las costumbres, o, para decirlo todo en una palabra, el carácter, tanto de los pueblos dominantes en general como de los príncipes en particular, y en fin de todos los hombres extraordinarios que, por la importancia del papel que tuvieron que representar en el mundo, contribuyeron, para bien o para mal, al cambio de los Estados y a la fortuna pública.

Se trata, en particular, de "buscar los efectos en las causas más alejadas". Así, le dice al Delfín,

> lo que volverá este espectáculo más útil y agradable, será la reflexión que haréis, no sólo sobre la elevación y la caída de los imperios, sino sobre las causas de sus progresos y las de su decadencia.

Estas causas son unas particulares, singulares, únicas y otras reiteradas a lo largo de la historia, como la de que "demasiada grandeza daña a la virtud", la prosperidad relaja y hace decaer; pero, sobre todas,

> [la] irremediable flaqueza inseparablemente vinculada a los designios humanos... la mortalidad. Todo puede caer en un momento por este lado; lo que nos fuerza a confesar que... el vicio más inherente... y más inseparable de las cosas humanas, es su propia caducidad.

Pero unas y otras son, repito, meros instrumentos de la Providencia.

> Acordaos, Monseñor, de que ese largo encadenamiento de las causas particulares que hacen y deshacen los imperios, depende de las órdenes secretas de la divina Providencia. [Dios] ...es el que prepara los efectos en las causas más alejadas, y el que da esos grandes golpes de los que el contragolpe llega tan lejos. ...Así es como Dios reina sobre todos los pueblos. No hablemos más del azar ni de la fortuna, o hablemos de ellos solamente como de un nombre con que encubrimos nuestra ignorancia. Lo que es azar respecto de nuestros inciertos consejos, es concertado designio en un consejo más alto, es decir, en ese eterno consejo que encierra todas las causas y todos los efectos en un mismo orden. De esta

> suerte todo concurre al mismo fin: y es por falta de entender el todo, por lo que encontramos azar o irregularidad en las conciencias particulares.

Por esta vía llega Bossuet a una idea como la hegeliana de la "astucia de la razón" (si no es que a ésta llegó Hegel por la vía de una secularización de la idea cristiana, reemplazando a Dios por la razón):

> ... todos los que gobiernan se sienten sujetos a una fuerza mayor. Hacen más o menos de lo que piensan, y sus consejos jamás han dejado de tener efectos imprevistos. Ni son dueños de las disposiciones puestas en los asuntos por los siglos pasados, ni pueden prever el curso que tomará el porvenir lejos de poder forzarlo. ... En una palabra, no hay poder humano que no sirva a pesar suyo o designios distintos de los suyos.

La irracionalidad de la historia para los hombres es la razón divina de ella.

Y ahora podemos venir a contraste mismo de la religión y los imperios y a la razón profunda de él (1467). No se trata simplemente de que "la religión y el gobierno político son los dos puntos sobre los que ruedan las cosas humanas". Se trata de este espectáculo:

> Mientras que los veréis caer —los imperios— casi todos por sí mismos ... veréis a la religión sostenerse por su propia fuerza.

Y de la razón última de él:

> ¡Qué consuelo para los hijos de Dios! ... qué convicción de la verdad, cuando ven que de Inocencio XI, que ocupa hoy tan dignamente el primer asiento de la Iglesia, se remonta sin interrupción hasta San Pedro, nombrado por Jesucristo príncipe de los apóstoles: de donde, tomando [a] los pontífices que sirvieron bajo la ley, se va hasta Aarón, y hasta Moisés, de allí hasta los patriarcas; y hasta el origen del mundo. ¡Qué continuidad, qué tradición, qué encadenamiento maravilloso! Si nuestro espíritu, naturalmente inseguro, y convertido por sus incertidumbres en juguete de sus propios razonamientos, tiene necesidad, en las cuestiones en que se arriesga la salvación, de que la fije en un punto determinado una autoridad cierta, ¿qué mayor autoridad que la de la Iglesia católica, que reúne en sí toda la autoridad de los siglos pasados, y las antiguas tradiciones del género humano hasta su primer origen?

De esto se trata, en último término: de que la continuidad, la unidad, es el criterio cierto de la verdad, mientras que la discontinuidad, la pluralidad, es el del error. Hasta el punto de servir éste a aquél:

> Si su santa verdad no se encontrase contradicha, no veríamos maravilla que la hace durar en medio de tantas contradicciones

Mostrando, pues, frente a la pluralidad discontinua de los imper la continuidad, la unidad, de la religión, es decir, de las que ac por ser únicamente la de la Iglesia católica, el último Padre de é piensa mostrar la verdad de esta religión: la Historiografía teol ca, o la que tiene de la historia la idea de ser obra de Dios lo mis que la creación entera, es, en último término, Apologética —de D de la religión, de la Iglesia. Pasemos a una apologética bien dive

El *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espí humano* tiene ya este título significativo: es índice de una idea manista y progresista de la historia. Después de unos preámbu sin título, está dividido también en épocas, en diez, cuyos títulos los siguientes:

Los hombres se reúnen en pequeños pueblos.

Los pueblos pastores. Paso de este estado al de los pueblos a cultores.

Progreso de los pueblos agricultores hasta la invención de la es tura alfabética.

Progresos del espíritu humano en Grecia hasta el tiempo de división de las ciencias, por el siglo de Alejandro.

Progreso de las ciencias desde su división hasta su decadencia.

Decadencia de las luces, hasta su restauración, por el tiempo las cruzadas.

Desde los primeros progresos de las ciencias, a partir de su rest ración en el Occidente, hasta la invención de la imprenta.

Desde la invención de la imprenta hasta el tiempo en que las ci cias y la filosofía sacudieron el yugo de la autoridad.

Desde Descartes hasta la formación de la República francesa.

Los progresos futuros del espíritu humano.

Inmediatamente les habrá saltado a la vista el contraste con épocas del *Discurso* de Bossuet. Allí, los hitos eran ocho de la his ria bíblica y eclesiástica y cuatro de la antigüedad clásica políti Aquí: los primeros pueblos —el pastoreo —la agricultura —la es tura —la división de las ciencias, su progreso, decadencia y restauraci —la imprenta— la independencia de las ciencias y la filosofía —la volución francesa —el futuro del espíritu humano. Aquí no par que "la religión y el gobierno político [sean] los dos puntos sobre que [rueden] las cosas humanas"; aquí las cosas humanas parec rodar sobre las formas fundamentales del trabajo social hasta la critura y las ciencias y la filosofía y luego sobre la marcha de éstas. si Bossuet pudo contentarse con haber llegado a Carlomagno, C

dorcet no se contenta con menos que con hacer previsiones acerca del futuro de la Humanidad: sin duda porque, mientras que, para el eclesiástico, a partir del nacimiento de Jesucristo, que marca la séptima y última edad de la historia, ya no hay progreso alguno posible, para el enciclopedista, el progreso es indefinido.

En efecto, el motor de la historia es para él el espíritu humano y éste es de una perfectibilidad indefinida.

Condorcet tiene de él una idea muy precisa —y hasta muy concisa; acompañada de una idea que logró su éxito máximo aproximadamente un siglo después: la idea de que la historia reproduce el desarrollo del individuo, y éste recapitula la historia.

> El hombre nace con la facultad de recibir sensaciones; de [a]percibir y distinguir las sensaciones simples de que están compuestas, retenerlas, reconocerlas, combinarlas; [de] comparar entre sí estas combinaciones; [de] asir lo que tienen de común y lo que las distingue; [de] vincular signos a todos estos objetos, para reconocerlos mejor, y facilitar combinaciones nuevas.

Es el sensualismo de la filosofía cuyo origen atribuye el propio Condorcet a Locke, pero cuyo representante más propio y cercano a Condorcet, no nombrado, sin embargo, por éste, era Condillac. Condorcet continúa desarrollándola sumariamente así:

> Esta facultad se desenvuelve en él por la acción de las cosas exteriores, es decir, por la presencia de ciertas sensaciones compuestas, cuya constancia, sea en su identidad, sea en las leyes de sus cambios, es independiente de él. Se desenvuelve igualmente por la comunicación con individuos semejantes a él; en fin, por medios artificiales, que estos primeros desenvolvimientos llevaron a los hombres a inventar. Las sensaciones están acompañadas de placer y dolor; y el hombre tiene igualmente la facultad de transformar estas impresiones momentáneas en sentimientos duraderos, gratos o penosos; de experimentar estos sentimientos a la vista o el recuerdo de los placeres o los dolores de los demás seres sensibles. En fin, de esta facultad unida a la de formar y combinar ideas, nacen, entre él y sus semejantes, relaciones de interés y de deber, a las que la naturaleza misma ha querido vincular la porción más preciosa de nuestra felicidad y los más dolorosos de nuestros males.
>
> ... sí se considera este mismo desarrollo en sus resultados, relativamente a los individuos que existen al mismo tiempo en un espacio dado, y si se lo sigue de generación en generación, presenta entonces el cuadro de los progresos del espíritu humano. Este progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo de las facultades de los individuos, pues que es el

> resultado de este desarrollo considerado al mismo tiempo en un gran número de individuos reunidos en sociedad.

Esta relación entre el individuo y la Humanidad, no sólo le ofrece a Condorcet el instrumento metódico que necesita para historiar las épocas de que no tenemos fuentes de conocimiento directo, a saber, el conjeturar acerca de ellas fundándose en esas leyes del desarrollo de los individuos, sino que también le da uno de los argumentos en favor de la perfectibilidad indefinida de la Humanidad, el de que la instrucción puede poner a los individuos, en los pocos años de su educación, al nivel alcanzado por la Humanidad tras toda su historia hasta el momento.

Esta doctrina del progreso y la perfectibilidad indefinida es anunciada desde los preámbulos:

> ... de la obra que he emprendido... el resultado será mostrar, con el razonamiento y con los hechos, que la naturaleza no ha señalado ningún término al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida; que los progresos de esta perfectibilidad, en adelante independientes de todo poder que quisiera detenerlos, no tienen más término que la duración del globo donde nos ha arrojado la naturaleza.

Utilizada o simplemente mencionada en pasajes posteriores, de los que el más digno de mención, a su vez, es aquel en que reconoce por "los primeros y más ilustres apóstoles" a Turgot, Price y Priestley, acaba por ser el último y más importante tema de la parte final del *Esbozo*, la dedicada a la décima época, la de los progresos futuros del espíritu humano, donde la expone en sus fundamentos y sus aplicaciones, la más extrema posible al hombre mismo, o a sus facultades:

> podríamos, pues, concluir ya que la perfectibilidad del hombre es indefinida; y sin embargo, hasta aquí, no le hemos supuesto más que las mismas facultades naturales, la misma organización. ¿Cuáles serían, pues, la certidumbre, la extensión de sus esperanzas, si se pudiese creer que estas mismas facultades naturales, esta organización, son tan susceptibles de mejorarse?, y es la última cuestión que nos queda por examinar.

La solución afirmativa la encuentra en la extensión a la especie humana de la perfectibilidad o degeneración orgánica de las razas en los vegetales y animales que "puede considerarse como una de las leyes generales de la naturaleza". Pero "¿pueden extenderse estas mismas esperanzas hasta las facultades intelectuales y morales?" Y la respuesta apenas es a la postre menos afirmativa:

> nuestros padres, que nos trasmiten las ventajas o los vicios de su conformación, de quien recibimos los rasgos distintivos de aspecto y las disposiciones para ciertas afecciones físicas, ¿no pueden trasmitirnos también esta parte de la organización física de que dependen la inteligencia, la buena cabeza, la energía del alma o la sensibilidad moral? ¿No es verosímil que la educación, perfeccionando estas cualidades, influya sobre esta misma organización, la modifique y la perfeccione? La analogía, el análisis del desarrollo de las facultades humanas e incluso algunos hechos, parecen probar la realidad de estas conjeturas, que harían retroceder aún los límites de nuestras esperanzas.

Condorcet llega aquí a la frontera de las ideas evolucionistas y acerca de la herencia, sin tenerlas él mismo propiamente, en vísperas del auge de ellas en el siglo XIX (como se había tropezado poco antes con el hecho que llevaría poco después a Malthus a la doctrina contraria, del límite irrebasable de la perfectibilidad humana, que fue tan decisiva para la teoría de la evolución como expondré en su día):

> ¿no debe llegar un término... en que sobrepasando el aumento del número de los hombres al de sus medios, resultará necesariamente, si no una disminución continua de bienestar y población, una marcha verdaderamente retrógrada, al menos una especie de oscilación entre el bien y el mal?

Pero no piensen que Condorcet tenga una idea simplista del progreso y la perfectibilidad. Desde los preámbulos mismos, señala: "Sin duda, estos progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida..." Porque tiene una sensibilidad muy fina para el entreverarse en la historia los progresos y los errrores, fuese causa o efecto de la idea del arraigo de los errores en el espíritu mismo que es motor de la marcha progresiva de la historia, hasta el punto de erigir en principio metódico de su plan el historiar los errores tanto por lo menos cuanto los progresos:

> Expondremos el origen, trazaremos la historia de los errores generales, que han retardado o suspendido más o menos la marcha de la razón, que incluso con frecuencia han hecho tanto como los acontecimientos políticos retrogradar al hombre hacia la ignorancia. Las operaciones del entendimiento que nos conducen al error o nos retienen en él, desde el paralogismo sutil, que puede sorprender al hombre más ilustrado, hasta los delirios de la demencia, no pertenecen menos que el método de razonar justo o el de descubrir la verdad a la teoría del desarrollo de nuestras facultades individuales; y, por la misma razón, la manera de que los errores generales se introducen en el seno de los pueblos, se propaguen, trasmiten

> y perpetúan en ellos, es parte del cuadro histórico de los progres del espíritu humano. Como las verdades que los perfeccionan los iluminan, son la consecuencia necesaria de su actividad, de es desproporción siempre existente entre lo que conoce, lo que tie el deseo y lo que cree tener la necesidad de conocer. [Incluso, pue obstáculos cuya renovación es inevitable a cada nuevo progre porque tienen por causa necesaria la constitución misma de nu tra inteligencia, es decir, una relación establecida por la naturale entre nuestros medios para descubrir la verdad y la resistencia q opone ella a nuestros esfuerzos.

Muy en consecuencia con la idea notoriamente intelectualista d espíritu humano que es la de Condorcet, intelectualista es tambi la idea que tiene de los errores del mismo espíritu; hasta este ext mo: "todos los errores en política, en moral, tienen por base erro filosóficos, que ellos mismos están ligados a errores físicos", es dec acerca de la naturaleza: lo que por sí sólo basta para hacerse car adelantado de la importancia de la ciencia de la naturaleza en historia. Pero de todos los errores de ésta, son sin duda para Cc dorcet los radicales y los principales por su difusión, persistencia poder los religiosos, o aquellos que entraña toda religión por cons tir esencialmente en ellos la religión misma. He aquí, en efecto, cór traza el origen de las religiones ya en la primera época:

> . . . esta misma época nos presenta aún un hecho importante la historia del espíritu humano. Pueden observarse en ella las p meras trazas de una institución que ha tenido sobre su marc influencias opuestas, acelerando el progreso de las luces, al misn tiempo que esparcía el error; enriqueciendo las ciencias con verc des nuevas, pero precipitando al pueblo en la ignorancia y la s vidumbre religiosas; haciendo pagar algunos beneficios pasajer con una larga y vergonzosa tiranía —reparen en el *crescendo*, q continúa. Entiendo aquí la formación de una clase de hombi depositarios de los principios de las ciencias o los procedimient de las artes, los misterios o las ceremonias de la religión, las pr ticas de la superstición, a menudo incluso los secretos de la leg lación y la política. Entiendo esta separación de la especie hun na en dos porciones; la una destinada a enseñar, la otra hecha pa creer; la una escondiendo orgullosamente lo que se ufana de sab la otra recibiendo con respeto lo que se digna revelarle; la u queriendo elevarse por encima de la razón; la otra renuncian humildemente a la suya, y rebajándose por debajo de la humai dad, al reconocer en otros hombres prerrogativas superiores a naturaleza común a unos y otros. Esta distinción, de que al f del siglo XVIII nuestros sacerdotes nos ofrecen aún los restos, encuentra entre los salvajes menos civilizados, éstos tienen ya s

> charlatanes y sus hechiceros. La distinción es demasiado general; se la encuentra demasiado constantemente en todas las épocas de la civilización, para que no tenga un fundamento en la naturaleza misma: así encontraremos en lo que eran las facultades del hombre en estos primeros tiempos de las sociedades, la causa de la credulidad de los primeros engañados, como la de la grosera habilidad de los primeros impostores.

Este final recuerda demasiado el pasaje de Voltaire:

> ¿Quién fue el que inventó el arte de la adivinación? Fue el primer bribón que se encontró a un imbécil.

Es la idea, tan de la Ilustración, del origen sacerdotal, y por ende humano, demasiado humano, puramente humano o nada divino, de la religión. En tal origen está implícita una esencia de la religión a la que no se sustrae, naturalmente, ninguna religión, ni siquiera la cristiana; ésta, más bien, la potencia:

> por el mismo tiempo, dos sectas nuevas —el estoicismo y el epicureísmo—... aceleraron la caída de la superstición griega, que desgraciadamente debía reemplazar pronto una superstición más sombría, más peligrosa, más enemiga de las luces:

así anuncia Condorcet la aparición del cristianismo en la historia. Y hemos llegado, notoriamente, a la literal inversión de la idea de la historia de Bossuet, de la idea cristiana de la historia.

La idea de la historia de Bossuet hace empezar la historia con la creación de Adán, los muy pocos miles de años antes del nacimiento de Cristo de su cómputo fundado en los datos bíblicos, y aunque ni indica qué duración prevé a su futuro, resulta notorio que esta duración es indiferente relativamente a lo esencial del ser la edad iniciada por el nacimiento de Jesucristo la última de la historia: la historia de la idea de Bossuet es una historia sin futuro, en el sentido de hallarse éste totalmente determinado y sabido en su esencia, que es sin duda por lo que fue indiferente también el continuar el *Discurso* desde Carlomagno, pudiendo darse por contada con la historia hasta él la historia entera; pero la misma idea no sólo hubo de estrechar la historia en el tiempo, sino que pudo estrecharla en el espacio: al ver como el verdadero protagonista de la historia a la religión de Dios, el pueblo hebreo, Jesús y su Iglesia católica, pudo estrecharla en el espacio a los imperios intervinientes en la historia de esta religión, imperios apenas rebasantes de los límites del último de ellos, el romano, del que el franco es considerado como la renovación.

Condorcet ni indica tampoco, de qué duración estima las primeras épocas de la historia, anteriores a las históricas en el sentido de documentables incluso con una cronología exacta; pero ve a la Humanidad progresando sin más límite en el tiempo que la duración del globo donde la ha arrojado la naturaleza: su idea de la historia es una idea preponderantemente futurista; y si los progresos de que esboza el cuadro histórico son a partir de la cuarta época y de Grecia, occidentales, no es porque desde entonces excluya a los demás pueblos de la Humanidad, como no excluye de las primeras épocas a ninguno, antes se refiere a los primeros pueblos y a los pastores y agricultores con toda generalidad, sino que es porque Occidente es sin duda el protagonista de la historia de los progresos cuya extensión a los demás pueblos, de Oriente, hasta el Extremo, y de África, ha sido obra del tramo de la historia comprendido entre Condorcet y nosotros mismos.

Pero si tan contrarias son las ideas de la historia de Bossuet y Condorcet, en cuanto *vistas* de la historia de la Humanidad en conjunto, la razón está en lo contrarias que son en cuanto *concepciones* de la constitución misma de la historia.

La idea cristiana de la historia es una idea *teológica* de la historia: ésta es creación de Dios, tanto como la naturaleza, tanto como la libertad humana. La idea de la historia de Condorcet es una idea *antropológica* de la historia: ésta es creación del hombre, creador, por la vía de sus errores, de la religión y de la idea de Dios. De la idea de Dios autor de la historia se ha pasado a la idea de la historia autora de la idea de Dios: ésta es la idea moderna de la historia, y la contemporánea, como confirmarán las próximas lecciones, penúltimas de este semestre, y lecciones del segundo semestre.

Y ahora debemos reparar en un último par de puntos.

Tratar de la idea de la historia, de la idea del mundo humano en su dimensión histórica, ha resultado tratar esencialmente de la religión, del mundo sobrenatural o de las relaciones del natural, principalmente del humano, con él: no menos que en Bossuet en Condorcet, porque si en el primero es notoriamente esencial la relación entre la historia y, no sólo la religión, sino Dios mismo, en el segundo no es menos esencial, por ser menos notoria, la reducción del mundo sobrenatural a una mera creación, y errónea, del humano, del hombre. Y es cosa de preguntarse —y el último punto— por la relación, a su vez, de esta última idea con las modernas acerca del mundo natural mismo, las radicales de la moderna ciencia de la naturaleza y los motivos igualmente radicales de éste. Ya encontramos en Hobbes, cómo el materialismo no puede menos de ser ateo, reduciendo lo infinito a una mera idea, y en Berkeley, cómo el idealismo acabó por

recoger en el sujeto todo menos Dios precisamente, autor de las ideas en él, en el sujeto. Pero la historia no se quedó en tal enfrentamiento del materialismo ateo y el idealismo teológico, como vamos a ver justo en las próximas lecciones. Por otra parte, si los *motivos* radicales de la ciencia moderna fueron un afán de verdad y un afán de poder y dominación conjugados, inmediato es reconocer ambos por afanes dominantes de Condorcet: el primero en la reiterada denuncia y condenación de los errores atravesados tenazmente en la historia de los progresos, y el segundo en la visión de éstos y particularmente en la previsión de los futuros, en que es indesconocible la pervivencia de la utopía baconiana de la Nueva Atlántida y de las expectativas cartesianas acerca de la física y la técnica, la medicina y la moral:

> los procedimientos de las artes son susceptibles del mismo perfeccionamiento... que los métodos científicos... los instrumentos... las máquinas, los talleres añadirán más y más a la fuerza, a la destreza de los hombres, aumentarán a la vez la perfección y la precisión de los productos, disminuyendo el tiempo y el trabajo necesario para obtenerlos; entonces desaparecerán los obstáculos que se oponen aún a estos mismos progresos, y los accidentes que se aprendería a prever, a prevenir, y la insalubridad, sea de los trabajos, sea de los hábitos, sea de los climas; [y] el bienestar que sigue a los progresos que hacen las artes útiles, apoyándose sobre una sana teoría, o los de una legislación justa, que se funda sobre las verdades de las ciencias políticas, ¿no dispone a los hombres a la humanidad, la beneficencia, la justicia? [;] ... la bondad moral del hombre, resultado necesario de su organización, es, como todas las demás facultades, susceptible de un perfeccionamiento indefinido, y... la naturaleza liga, con una cadena indisoluble, la verdad, la felicidad y la virtud.

Siento de veras que no me quede espacio, o tiempo, para hacer citas que probarían, unas, cuánto más cerca del estado actual de los progresos científicos y técnicos —hasta los de la cibernética— están los *desiderata* de Condorcet que los de Bacon —progreso, pues, también en esto—, y otras, anticipaciones como las relativas a la igualdad de los sexos o el control de la natalidad. Pero sobre estas palabras pueden creerme. (2/4/67)

Lección 22

LA RAZÓN Y LA REALIDAD EN LA FILOSOFÍA: *LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* (II)

PARA ACABAR la historia *moderna* del mundo no nos falta ya más que dos cosas: volver a la Filosofía y volvernos hacia la expresión artística de la idea. Las dos cosas son una, aunque al pronto les sorprenda esta identidad, en el sentido y la medida que verán.

A la Filosofía debemos volver dando un rodeo, largo en sí, pero por el que voy a tratar de llevarles lo más aprisa posible.

Los filósofos llaman "hombre ingenuo" al culto que, sin embargo, no sabe nada de Filosofía, como si ésta fuese la gran corruptora de la ingenuidad; y también al hombre que, siendo miembro de una cultura como la nuestra, no sabe nada de la ciencia que es característica de ella, o vive como si no lo supiera. En este sentido son ingenuos hasta los científicos, hasta los filósofos, en la mayor parte de su vida: ni el astrónomo deja de *vivir* la salida y la puesta del sol, aunque *piense* que se trata de apariencias engañosas; ni el físico come el pan y bebe el agua como un conjunto de átomos a distancias mutuas muchísimo mayores que sus diámetros; ni el filósofo *piensa*, cuando sale de su gabinete sin apagar la luz, que el gabinete queda a oscuras, aunque profese que las cualidades sensibles son subjetivas. Ya ésto quiere decir que una cosa es la vida con sus ideas y otra las ideas de la ciencia y la Filosofía. Y, en efecto, el hombre ingenuo es "realista", es decir, tiene del mundo una idea que los filósofos llaman "realismo ingenuo" también. Este realismo puede reducirse a dos ideas: la de la "objetividad" de los objetos de nuestras percepciones o "perceptos", ésto es, la idea de que lo que vemos, tocamos, oímos, por lo menos, es tan independiente de nosotros y de nuestro verlo, tocarlo u oirlo, que seguiría existiendo, *tal como* lo vemos, tocamos u oímos, aún cuando dejara de existir todo sér, o "sujeto" capaz de verlo, tocarlo u oírlo; y la idea de pareja independencia de los objetos de nuestro pensamiento, o, en último término de nuestros conceptos, respecto de estos conceptos, la idea de que aquello *en que* pensamos seguiría existiendo, aún cuando dejara de existir todo sujeto capaz de pensarlo —con la sola excepción de aquellos seres o cosas de las que el propio hombre ingenuo tiene la idea de que existen sólo en su imaginación como el centauro, o en su pensamiento, como un absurdo y, por ejemplo, que una cosa cual-

quiera sea y no sea a la vez lo mismo. A la primera de estas dos ideas *realistas* se opone la idea de la subjetividad de las cualidades sensibles, que acarrea la de los perceptos integrados con ellas, idea que constituye el llamado "idealismo empírico" o "subjetivo", de manera muy equívoca y, por ende, mala manera; a la segunda de las dos ideas realistas se opone la idea de que son nuestros *conceptos* los que *integran* sus objetos, idea que constituye el llamado "idealismo trascendental". Por correlación, debemos decir, pues, que el realismo ingenuo del hombre ingenuo es un realismo doble: un realismo empírico y un realismo trascendental.

De cada uno de los opuestos idealismos, nada ingenuos, ciertamente, tenemos ya alguna idea, puesto que ya nos encontramos con ellos. Con el idealismo empírico de las cualidades sensibles o los perceptos, nos encontramos primero en la ciencia, desde Galileo en adelante, y luego en la Filosofía, desde Descartes en adelante, y como en Berkeley nos encontramos con él en su forma extrema y plenaria, podemos estar seguros de tener de este idealismo una idea cabal. Con el idealismo trascendental de la integración de los objetos de nuestros conceptos con estos mismos conceptos, nos encontramos en la *Crítica de la razón pura:* que las categorías, conceptos integrantes de nuestro pensamiento, o de nosotros mismos en cuanto sujetos pensantes, eran a la vez *integrantes* de los *objetos* de nuestro pensamiento científico-natural, y en este doble integrar a una nuestro pensamiento y los objetos de él, estaba su "trascendentalidad", a diferencia de la "inmanencia" de los conceptos a nosotros y de la "trascendencia" de los objetos a nosotros. Pero para Kant, las categorías no integraban *total*, sino sólo *parcialmente*, los fenómenos físicos: éstos estaban integrados, en la otra parte de ellos, por las *sensaciones*, irreducibles a las categorías: por lo que su idealismo *trascendental* no es aún el idealismo —trascendental— "absoluto" de quienes llegaron a pensar que los conceptos integran *totalmente* sus objetos —o, como los conceptos lo conciben *todo* hasta 'lo inconcebible con ellos', que es también un concepto, el concepto de lo 'inconcebible de los conceptos', aunque fuese el concepto de un imposible por contradictorio, el idealismo absoluto equivale a la idea de que los conceptos lo integran *totalmente todo*, o que *no hay más que conceptos* —por estupefactos que les deje tamaña afirmación. Pero si no tienen ustedes el denuedo de sufrir, siquiera, afirmaciones tamañas, mejor, ni se acerquen a la Filosofía.

Lo que nos queda es, pues, hacer la historia del idealismo trascendental hasta la forma extrema y plenaria que haría parejas con la berkeleyana del idealismo empírico, a saber, la *hegeliana*. Pero para hacerla, mejor empezamos por enriquecer ligeramente la termino-

logía. Sin dejar de hablar del "pensamiento", vamos a hablar también de la "razón". Esta palabra significa ante todo la "facultad" del "pensar" o "pensamiento" "racional" o "discursivo", o del "raciocinar" o "razonar". Pero el "discurso del pensamiento" está compuesto, como de últimos elementos, por los *conceptos*. No es, pues, nada impropio llamar "razón" al conjunto de los conceptos, o siquiera al de los más principales en algún sentido, como podrían ser las categorías kantianas, si Kant no hubiera preferido llamar al conjunto de ellas el "entendimiento", por reservarse la palabra "razón" para el conjunto de las que llamó "ideas de la razón", a saber, la idea del alma, la idea del mundo y la idea de Dios. Pues, si llamamos "razón" al conjunto de los conceptos —y "realidad" al conjunto de los seres o cosas "reales" para el *hombre ingenuo*, que son, recordemos, los perceptos y los objetos de los conceptos, aunque no las imágenes de la pura imaginación, de la llamada "imaginación creadora", ni los llamados "objetos del puro pensamiento" y como aquellos de que les puse antes un ejemplo— podemos formular el idealismo trascendental así: *la razón integra totalmente la realidad*, o *todo lo real es racional* y *todo lo racional es real*, fórmula que conocerán como famosa de Hegel, o *lo racional y lo real es uno y lo mismo*, o *la razón y la realidad se identifican*, o *no hay más que razón*... Y puedo decirles que la historia que les voy a contar es la de cómo se llegó a este extremo, a esta extremosidad, a este extremismo —porque todo encarecimiento es poco: pues, naturalmente, no se empezó por él, no se pudo más que llegar a él, que acabar con él— partiendo de la ingenuidad del hombre, por los pasos contados de la ciencia y la Filosofía: los ya contados, efectivamente, pero que les voy a volver a contar, aunque sumariamente, para que los tengan debidamente presentes, y los que aún no les he contado, pero les voy a contar.

Empecemos, pues, por dar unos pasos atrás, hasta los primeros de la ciencia moderna, otra vez.

En el mismo "Prólogo" a la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura* de que les cité pasajes,* habla Kant de la "revolución copernicana". En el sentido de que Copérnico revolucionó, realmente, la idea del mundo natural, al hacer de los movimientos de los astros vistos, percibidos visualmente, por el hombre ingenuo —incluso, recordemos, el propio Copérnico en cuanto no astrónomo, digamos, en cuanto canónigo y ministro de su señor tío, el obispo—, apariencias falsas por engañosas o encubridoras de la verdadera *realidad*: los *contrarios* movimientos de los mismos astros. Y si ustedes me recuerdan que Copérnico aceptó la presentación de su sistema como

* Véase lección 13. (Nota del editor.)

una hipótesis que podía ser, precisamente, irreal, me bastará añadir: al hacer apariencias encubridoras de la verdadera realidad *para los demás*, es decir, para todos aquellos que vinieron a pensar, y piensan, pensamos, que los movimientos *reales* de los astros *no* son los *aparentes*, sino los contrarios a éstos. Ahora bien, lo decisivo es que reparemos en que estos otros movimientos, contrarios a los aparentes, no son vistos, percibidos, como éstos, los aparentes, sino únicamente —*pensados* por el astrónomo y a su zaga por nosotros, por las "razones" que fuera desde las matemáticas hasta las estéticas, según vimos. La revolución copernicana consistió, pues, nada menos, o en nada menos, que en reemplazar las apariencias por una *realidad* meramente *pensada* —por la razón: o en un primer caso de "definición", si no todavía propia y plenamente de la "integración" de la realidad por la razón.

Pasemos a Galileo, que continúa, directamente a Copérnico. Y recordemos que el paso decisivo de su método era el de hacerse de los fenómenos observados una *idea* que verificar. En los pasajes que les cité * decía una "definición"; pero en el más famoso habla de "*certa idea nella mente*", y en otro, igualmente famoso, de las letras matemáticas en que está escrito el gran libro del mundo (natural, generalizando al máximo sus definiciones o ideas matemáticas de los fenómenos que verificar: al máximo de deber haber definiciones o ideas matemáticas de *todos* los fenómenos del mundo —natural— o de este mundo *todo*) restando de él, o sustrayéndole justo lo que en él no está escrito en letras matemáticas o no es definible o ideable matemáticamente: las *cualidades* sensibles secundarias con todo lo anejo a ellas en cuanto tales. De esta suerte, no sólo dio el primer paso del idealismo empírico, sino también *otro* paso, por *segundar* el de Copérnico, hacia el idealismo trascendental: nuestras ideas o conceptos matemáticos ya no "definen", sólo, la *realidad* de lo que queda tras la sustracción de lo subjetivo, sino que la "integran", en la medida en que el mundo —natural— *mismo* está escrito en letras matemáticas.

Acabemos por Newton, que continúa directamente a Galileo. No forjaba hipótesis —metafenoménicas; pero sí fenoménicas o de la misma índole que las definiciones o las "ideas en la mente" de Galileo. Y, sobre todo, pensó deber pensar, para poder pensar los espacios y tiempos "relativos" de los fenómenos, un espacio y un tiempo "absolutos", en el sentido también de los absolutamente "reales", que, sin embargo, eran tan puramente "pensados", tan puros "objetos del pensamiento", u "objetos del puro pensamiento", como basta a probar la problematicidad que les aquejaba.

Véase lección 10. (Nota del editor.)

No sin conocimiento de causa, naturalmente tituló Einstein Física, aventura del pensamiento" un libro que, no por ser de di gación, dejará de merecer que haga mayor mención de él en lec ulterior.

Pero ¿y en las ciencias humanas? ¿Habrá paralelos pasos haci idealismo trascendental, hacia la definición y la integración d realidad por la razón?

Reconozcamos que Maquiavelo no hizo más que dibujar a tos príncipes *reales* de su tiempo: no podremos reconocer, igualm te, que Hobbes y Locke no hicieran tampoco más que dibujar a Estado absoluto o a un Estado liberal *reales* de su tiempo, ni de guno pasado, ni futuro: el Leviatán y la "república" de Locke construcciones "ideales" del pensamiento en el doble sentido de de "ideas" sin plena realidad u objeto real plenamente adecuad conforme a ellas; correlativas de las construcciones "ideales", siqu en el primero de los dos sentidos, de los estados de naturaleza. H bes y Locke "idealizan" realidades en mayor o menor medida, y la medida, mayor o menor, en que las idealizan, las definen, po menos, con la razón, hacen obra de racionalistas —y de viandar hacia el idealismo trascendental, si no ya de idealistas trascende les, propia o plenamente. Que la razón que concibe las cosas hu nas las idealice de diferente manera que idealiza los fenómenos fís la razón que los concibe —o que los métodos de las ciencias n rales y las humanas sean diferentes— no sería un argumento con yente contra el idealismo trascendental o a favor del correlativo lismo: no es forzoso que la diferencia de métodos se deba a la de objetos; la razón misma y sola puede diferenciarse en definir e in grar, con diferentes métodos, diferentes objetos *suyos*.

¿Y Montesquieu? No deja de hacer lo mismo, siquiera en pa por lo menos, justo con la constitución de Inglaterra. Pero ¿y si jara de hacerlo, del todo? No bastaría recordar que las divisio de la historia no se suceden a rajatabla sin vaivenes. En cuant Rousseau, es bien notorio que propone un ideal más que hace guna otra cosa.

Si ahora volvemos a la Filosofía, puedo asegurarles que es ella un lugar común el considerar la historia de la moderna como historia progresiva del idealismo, en sus dos ramas, la empírica la trascendental, desde Descartes hasta Berkeley y Hegel. Pero me permito decir que ya desde Bacon. Pues hay en éste algo la fase del idealismo trascendental última en cierto sentido, h ver, retrospectivamente, era la raíz de este idealismo desde los inic de la filosofía moderna. En Bacon, la inducción de las formas de fenómenos naturales puede ser todo lo realista que se quiera

sean reales las formas mismas en los fenómenos de que se inducen; pero la *voluntad* de poder y dominación de la naturaleza, y por medio de ella de lo humano y de los hombres, que anima tal inducción, es tanto un *ingrediente de los sujetos* humanos de la inducción, de la ciencia, de la Filosofía modernas, de los hombres modernos, cuanto la raíz misma de la ciencia y la Filosofía de estos hombres... Aunque sea anticipando, para no quedar en el misterio de una insinuación —a riesgo de quedar en el de la anticipación: aunque en Bacon no sea aún la "razón pura" la definidora, ni menos integradora, de sus objetos, es la *voluntad* de la "razón práctica" la "motivadora" de la ciencia que pronto empezará a definir e integrar sus objetos con la razón pura; y la fase del idealismo trascendental aludida es la fase "voluntarista" que, incoada por Kant, en Fichte llega a su plenitud definitiva y lleva a ésta en cierto sentido, al idealismo trascendental.

Con Descartes ya no hay que tener las mismas dudas, ni hacer las mismas reservas y distingos. Es el padre de la filosofía moderna más que nada por ser el padre del idealismo dominante de esta filosofía, y en sus dos ramas, por cinco ingredientes de su filosofía, de los que algunos es también lugar común en pro de tal paternidad, pero no así los otros.

El primer ingrediente es el "conciencialismo" del "pienso, luego existo", que es antecedente de los dos siguientes, a cada uno de los cuales es anejo uno de los dos idealismos. En el afán de reemplazar las ideas recibidas a lo largo de la vida sin el control de la certeza de su verdad, y ya sólo por ello *dubitables*, por una serie de ideas de verdad absolutamente cierta desde la primera, se encuentra Descartes con que ésta no puede ser más que la idea cierta de la certeza absoluta de la conciencia de sí y de su existencia, o de la existencia de sí mismo en cuanto consciente, o "pensante", y únicamente esta idea. Con lo que quedó encerrado en la propia conciencia o pensamiento, hasta el punto de que todo su filosofar ulterior puede reducirse a los dramáticos pasos para salir de ella partiendo de ella, de sus propios ingredientes o contenidos, las ideas con que se encuentra en ella, formando parte de ella. Si los pasos fuesen en falso, quedaría encerrado en el idealismo de la conciencia, en el sentido, por lo menos, de no poder cerciorarse, en absoluto, de la existencia de nada distinto de su conciencia misma; o en otros términos, en la subjetividad de sus ideas, pensamientos, fenómenos todos de conciencia, sin posibilidad de cerciorarse, en absoluto, de la existencia de nada dotado de objetividad, en el sentido de existir independientemente de la existencia de su subjetividad.

El segundo ingrediente es la subjetividad de las cualidades sensi-

bles secundarias, que vimos reconoce Descartes tras Galileo, y que sabemos es el primer paso del idealismo empírico.

El tercer ingrediente está entrañado en la definición de la conciencia de sí como "pensamiento". Descartes usa esta palabra en un sentido tan amplio, que llama así a todo fenómeno de conciencia o psíquico. Pero también la usa en el sentido más estricto y propio, en el que designa exclusivamente los actos de pensar, a diferencia de todos los demás fenómenos de conciencia, como los actos de sentir o de querer, de los cuales se diferenciarían, precisamente, por su universalidad: mientras que un sentimiento o una volición es exclusiva de un sujeto, un pensamiento es idénticamente común a todos los sujetos que lo piensan: si ahora están ustedes aburridos, cada uno lo está con su individual aburrimiento; pero este pensamiento "estamos aburridos" es un solo pensamiento, a pesar de estar pensado por cada uno de ustedes. Ahora bien, cabe plantearse la cuestión de si la conciencia de sí es propia de todo fenómeno de conciencia, o primordialmente, o incluso únicamente, del pensar. En este caso, y dada la universalidad del pensamiento, el sujeto pensante no sería el individual que somos cada uno de nosotros, sino el sujeto supraindividual, universal, que veremos es el "sujeto trascendental" del idealismo trascendental.

El cuarto ingrediente, es el conato de idealismo trascendental que es la definición por la mera razón, de las cualidades sensibles *primarias*, y únicas *reales*, que se reducen a las de la *extensión*, o a la que se reduce la realidad entera distinta de los sujetos pensantes —y de Dios: como en Galileo también.

El quinto ingrediente procede de la Escolástica. Entre las escuelas tomista y suarista había —y sigue habiendo— discrepancias, de las que una es la siguiente: los tomistas sostienen que con las distinciones que hacemos en el pensamiento no podemos hacer más que reproducir las distinciones existentes en la realidad independiente del pensamiento; los suaristas, que podemos distinguir en el pensamiento lo que en (la) realidad no es distinto, sino idéntico: una sola cosa sin distinción alguna. A primera vista puede parecer que el tomismo sea más idealista: puesto que hace corresponder a cada distinción del pensamiento la misma distinción en la realidad. Pero en verdad es más realista: porque en verdad hace corresponder a cada distinción de la realidad la misma distinción en el pensamiento. A primera vista puede parecer también que el suarismo sea más realista: puesto que reconocería distinciones del pensamiento sin correspondencia en la realidad. Para ser idealista tendría que hacer corresponder a cada distinción del pensamiento una distinción en la realidad: ¿y si fuese el punto de partida para acabar llegando a tal correspondencia por-

que el pensamiento mismo, o la razón misma, hace de sus distinciones las distinciones mismas de la realidad?... El suarismo es más moderno que el tomismo, y no sólo cronológicamente. En él se formaron, directa o indirectamente, todos los grandes filósofos modernos, empezando por Descartes. Éste, alumno por años de un aristocrático colegio de jesuitas, esto es, de suaristas, sacó de ellos la siguiente doctrina, que ilustrará retrospectivamente la discrepancia entre sus maestros y los tomistas:

> Tocante al número que notamos en las cosas mismas, viene de la distinción que hay entre ellas; ahora, hay distinciones de tres suertes: a saber, una que es real, otra modal, y otra que se llama distinción de razón, y se hace con el pensamiento. La real se encuentra propiamente entre dos o más sustancias. Pues podemos concluir que dos sustancias —el alma y el cuerpo— son realmente distintas una de otra, sólo de que *podemos concebir una de ellas claramente y distintamente sin pensar en la otra.*

De suerte que el criterio de la distinción real de dos cosas, o de que estamos realmente ante dos cosas y no una sola, es el poder *concebir* la una sin la otra: el concebir o el pensar, criterio, pues, de la realidad: definidor, si no integrante, de ella.

> Hay dos suertes de distinción modal, a saber, una entre el modo... y la sustancia de que depende y a la que diversifica —el cuerpo y su forma, el alma y un recuerdo—; y la otra entre dos diferentes [modos] de una misma sustancia —la forma y el movimiento del cuerpo. La primera es notable porque podemos percibir claramente la sustancia sin el modo... pero... no podemos tener una idea distinta de tal [modo] sin pensar en tal sustancia... Respecto a la otra suerte de distinción... es notable porque podemos conocer uno de los [modos] sin el otro... pero no podemos pensar distintamente ni en el uno, ni en el otro, si no sabemos que dependen los dos de una misma sustancia.

De nuevo, son las posibilidades del pensamiento los criterios de las distinciones reales.

> En fin, la distinción que se hace con el pensamiento consiste en que distinguimos a veces una sustancia de alguno de sus atributos —el cuerpo y su extensión—, sin el cual, empero, no es posible que tengamos de ella un conocimiento distinto... Esta distinción es notable porque no podríamos tener una idea clara y distinta de tal sustancia si le quitamos tal atributo...,

y sin embargo la distinguimos de este su atributo. Aquí distinguimos

sólo con el pensamiento lo que en (la) realidad se identifica en una sola cosa indistinta. Por el camino de afirmar que lo que *se piensa* claramente distinto *es* distinto *en (la) realidad*, se llegará a hacer del pensamiento o de la razón, no simplemente el "criterio" del *conocimiento* de la realidad, o del reconocer en ésta lo que hay en ella, sino hasta el "principio" integrante de la *realidad* misma, incluso en su totalidad...

El llamado "empirismo inglés" empieza, con Locke, por una negación de las ideas innatas —recuerden la división cartesiana de las ideas en innatas, adventicias y facticias—* que es lo más opuesto que cabe a todo idealismo trascendental; pero prepara el empírico de Berkeley, con la crítica de la idea de "sustancia", que sería la de una pura incógnita más allá de los fenómenos.

En Berkeley vimos ya cómo llegaba el idealismo empírico a su colmo, de negar la existencia de la materia, o de las sustancias materiales, o de los cuerpos, reduciéndolos a ideas de los sujetos, o de las sustancias psíquicas o espirituales, las únicas cuya existencia reconoce Berkeley.

Hume niega, a su vez, la existencia de las sustancias psíquicas, reduciéndolas a meros conjuntos de fenómenos de conciencia. ¿No sería éste más bien el colmo del idealismo empírico? Es, como mínimo, dudoso: porque deja de haber subjetividad de —nada, al dejar de haber sujetos: no hay más que el mero conjunto de los fenómenos, de índole diferente que se expresa denominando a unos físicos y a otros psíquicos. Tan objetivo como Hegel.

Entretanto, es decir, entre Locke, al que sobrevivió, y Berkeley, Leibniz, por un lado, anticipó el idealismo de éste, y, por otro lado, corrigiendo a Locke, anticipó el idealismo trascendental de Kant, que aprendió de él, Leibniz, a criticar, a su vez, a Hume, como vimos. Podemos pasar, pues, sin más, al idealismo trascendental de Kant, o volver a la *Crítica de la razón pura*, para ocuparnos con aquello con que no nos ocupamos la vez anterior, y de lo que dije que era más importante y profundo que aquello con lo que nos habíamos ocupado.

Les expuse entonces, en efecto, la significación *trascendental* de la parte de la *Crítica* que trata de la ciencia de la naturaleza, la parte llamada "Analítica trascendental"; pero no les expuse la significación *idealista* trascendental de ella, ni nada de las otras dos partes, la que trata de las Matemáticas, la "Estética trascendental", y la que trata de la Metafísica, la "Dialéctica trascendental", por lo que no podía exponerles todo el alcance, ni en amplitud, ni en profundidad, de la *Crítica*. Es lo que voy a exponerles en el resto de esta lección,

* Véase lección 13. (Nota del editor.)

empezando por exponerles la significación idealista trascendental de la "Analítica" de la ciencia de la naturaleza.

En rigor, con lo *trascendental* de la explicación de la ciencia, estaba dado lo *idealista* de la explicación. Pues ¿en qué consistía lo trascendental de la explicación, según aquella lección, y en qué consiste el idealismo trascendental, según lo anterior de esta lección de hoy? En lo mismo, como pueden ustedes comprobar, simplemente con recordar lo uno y lo otro, o lo que ya les dije en los comienzos de esta lección:

lo trascendental estaba en ser las categorías a la vez conceptos integrantes del entendimiento y pensamiento del sujeto de la ciencia —para Kant pensar es juzgar y esto obra del entendimiento— y formas integrantes de los objetos de la ciencia, los fenómenos físicos.

Y el idealismo trascendental consiste en hacer de la razón la integrante, parcial o total, de lo real.

En cuanto, pues, las categorías integran la realidad de los fenómenos físicos, se trata de idealismo trascendental: parcial, porque las categorías integran los fenómenos físicos sólo parcialmente, no totalmente.

Y no importa que Kant considere las categorías como conceptos, del "entendimiento", y no de la "razón", como y por lo que les dije también en los comienzos de la lección. Es un punto de terminología que no afecta en nada al asunto mismo.

La Estética trascendental la de la Geometría y la Aritmética, las ciencias matemáticas fundamentales, una explicación paralela a la que da de la ciencia de la naturaleza la Analítica —en conjunto, no en los detalles que puntualizaré, y dependen de la diferencia existente entre las ciencias matemáticas y la ciencia de la naturaleza.

Primera diferencia. En la ciencia de la naturaleza, únicamente la parte pura, los 9 principios que les enumeré, son juicios sintéticos *a priori*. En la Geometría y la Aritmética puras, no aplicadas, son juicios sintéticos *a priori todas* las proposiciones que las integran, *todas* las definiciones, *todos* los teoremas, por ejemplo, que "la línea recta es la más corta entre dos puntos", que "7+5=12". Pero en ser sintéticos *a priori* está ya el comienzo del paralelismo. Son sintéticos: en el concepto de "recta" no está implicado analíticamente el de "más corta entre dos puntos"; en el concepto de "7+5" no está implicado analíticamente el de "12". Prueba: que no nos basta tener el concepto de recta o de 7+5 para tener el de más corta o de 12; sino que necesitamos recurrir a una "intuición", por ejemplo, de contar con los dedos y "ver" que 7 dedos o unidades y 5 dedos o unidades son 12 dedos o unidades, o a "ver" que un hilo bien tirante es el más corto posible entre los puntos en que está tirante. Pero son

juicios sintéticos *a priori*: porque estamos ciertos de su verdad universal y necesaria sin haber menester de más experiencia.

Continuación del paralelismo. Lo universal y necesario de los 9 principios lo deben a las categorías, que son los conceptos que predican de los fenómenos físicos y que son formas integrantes de éstos. Lo universal y necesario de las proposiciones de la Geometría y la Aritmética lo deben a las *intuiciones*, ya no conceptos, del espacio y el tiempo, que son aquello a que se refieren las proposiciones (las figuras geométricas son modos del espacio, la serie de los números "corrientes" en el fondo la serie misma del tiempo) —y que son formas intuitivas, no conceptuales, de los fenómenos— de los físicos, el espacio; de los físicos y *los psíquicos*, el tiempo. De suerte que la misma función desempeñada por las categorías respecto de la ciencia de la naturaleza, la desempeñan el espacio y el tiempo respecto de la Geometría y la Aritmética. Pero aquí la segunda diferencia: en no desempeñar ya la misma función *conceptos*, los *categoriales*, sino *intuiciones*, el *espacio* y el *tiempo*. ¿Qué diferencia hay entre *intuiciones*, como el espacio y el tiempo, y *conceptos*, como "sustancia" o "causa"? Que un concepto como "sustancia", es el *género* de todas las sustancias individuales, habidas y por haber, o éstas son los *individuos* de él: este libro, esta mesa, cada uno de nostoros. En cambio, el espacio no es el género de sus *partes*: es el *todo* de éstas: el ocupado por este libro, y la ocupada por esta mesa, y la ocupada por el cuerpo de cada uno de nosotros, o la extensión de este libro, y la de esta mesa, y la de nuestros cuerpos, que integran el continuo de la extensión o del espacio —porque es mejor representarse éste así que como el continente de las cosas extensas: recuerden a Newton. Luego, si las *relaciones* entre los conceptos, sus individuos y las intuiciones y sus partes son tan diferentes, es porque los términos de estas relaciones que son, de una, los conceptos y, de otra, las intuiciones, son ellos mismos muy diferentes. Y, en efecto, traten de "ver", de "intuir", la diferencia entre el espacio, que se pueden *imaginar*, y la "sustancialidad", que *no podrán imaginar*, no pueden más que *concebirla* o *pensarla*.

El espacio y el tiempo son tan *trascendentales* como las categorías. Porque si lo trascendental de éstas estaba en ser a la vez conceptos integrantes del *entendimiento* del *sujeto* y formas, *conceptuales*, integrantes de *los objetos*, los fenómenos *físicos*, lo trascendental del espacio y el tiempo está en ser a la vez intuiciones integrantes de la *sensibilidad* del *sujeto* y formas, *intuitivas*, integrantes *de los objetos*, los fenómenos físicos o éstos y los *psíquicos*. Las diferencias que acabo de recalcar no impiden lo igual de la trascendentalidad. Como tampoco impiden lo *idealista* de ésta. Porque si el idealismo trascen-

dental consiste en que la razón integre lo real, si hacemos entrar en la razón, con las categorías, las intuiciones del espacio y el tiempo, cuestión de terminología, resultará que la razón integra la realidad, no sólo con las categorías, sino con el espacio y el tiempo, y ya antes con éstos: porque las categorías no dan forma a las sensaciones directamente, sino a las sensaciones informadas ya por el espacio y el tiempo, o conformadas espacial y temporalmente, o como yuxtapuestas y sucesivas. Lo decisivo es que sea el *sujeto racional* quien integre sus objetos...

La Dialéctica trascendental toma la Metafísica tal cual la había organizado el filósofo leibniziano Wolf, en forma persistente hasta el día de hoy: constituída por una Metafísica "general", la *Ontología* y una "especial", compuesta de tres partes, la *Psicología*, la *Cosmología* y la *Teología*. De la Ontología no trata *aparte* de las ciencias y de la Psicología, Cosmología y Teología, sino sólo de estas tres, la Dialéctica trascendental. (12/9/66)

La Psicología de que se trata *no* es la Psicología *científica* de la actualidad, que tiene por objeto los fenómenos psíquicos exclusivamente en cuanto tales, por lo que se dijo de ella que es una "Psicología sin alma"; sino la tradicional Psicología filosófica, o "racional", que pretende probar o demostrar, sin duda partiendo de los fenómenos psíquicos, la existencia del alma, entendida como una sustancia espiritual e inmortal. Kant viene a reducir esta Psicología a un solo inicio, la conclusión de la prueba o demostración siguiente:

Todo sujeto es sustancia.
Todo sér pensante es sujeto.
Luego *todo sér pensante es sustancia.*

Esta conclusión es, según Kant, un juicio sintético *a priori*. Sintético porque en el concepto de "ser pensante" no estaría incluído el de ser una "sustancia": el sér pensante es fenómeno, la sustancia, no, sino un sér más allá de los fenómenos, propiamente "metafísico". *A priori*, porque se formula independientemente de toda *experiencia*, ya que no hay, ni puede haber, *experiencia* de nada *metafísico*, y simplemente como conclusión del anterior silogismo. Pero el juicio a pesar de ser *a priori*, no sería universal y necesario, como los de las Matemáticas y los principios de la Ciencia de la Naturaleza, porque el silogismo de que es la conclusión, es, para Kant, un "paralogismo": el concepto de sujeto en la premisa mayor, todo sujeto es sustancia, y en la menor, todo sér pensante es sujeto, no sería el mismo: en la mayor, sujeto es el sujeto sustancial, el que está (por) debajo de sus accidentes o modos, o sea, la sustancia misma; mientras que en la

menor, sujeto es el sujeto en el sentido del yo, del sujeto de todo pensamiento. El yo es el sujeto de todos los pensamientos, pero no en el sentido de ser la sustancia de ellos. El paralogismo consiste, pues, en que la categoría de sustancia, que es uno de los conceptos que los principios de la ciencia natural predican *de los fenómenos*, la Psicología filosófica la emplea para concebir un sér que *no es fenómeno*, sino un sér más allá de los fenómenos, un ser *metafísico*, meramente *concebido*, pues, o *pensado*, esto es *noúmeno*, palabra que quiere decir precisamente esto, "pensado". Recordemos que la deducción trascendental de las categorías, o la justificación de su verdad consistía en que sin ellas era imposible explicar la universalidad y necesidad de los principios de la ciencia de la naturaleza, que predican las categorías *de los fenómenos*. Esta deducción no es posible como explicación de una proposición que *no* predica la categoría de sustancia *de (ning)(ú)n fenómeno*. Pero ahora es la cuestión: a qué se debe tal paralogismo, o lo que es igual, cuál sea el motivo de que se piense la "idea" de la sustancia psíquica, o del alma (sustancia)...

La Cosmología *tampoco* es la *Ciencia* de la naturaleza, sino la *Filosofía* de la naturaleza, llamada también Cosmología "racional". Kant la reduce a cuatro pases *contradictorios* de juicios o "antinomías" de una "tesis" y una "antítesis".

1a) El mundo es finito en el espacio y en el tiempo. El mundo es infinito en ambos.
2a) El mundo no es divisible hasta el infinito. Sí lo es.
3a) En el mundo es todo necesario. En el mundo hay libre albedrío.
4a) En el mundo es todo contingente. Existe un sér necesario.

Estos juicios serían sintéticos *a priori*. El concepto de mundo no implicaría ni la finitud ni la infinitud, ni la contingencia ni la necesidad: y prueba sería el predicar de él ya lo uno, ya lo otro, distintos filósofos. Pero a pesar de ser *a priori*, no serían universales y necesarios: prueba sería, asimismo, el formular ya el uno, ya el otro, de cada pareja, distintos filósofos. Pero ¿por qué? Porque de la tesis y la antítesis de las dos primeras antinomías podrían darse pruebas o demostraciones *igualmente* válidas, lo que equivale a decir que puede probarse o demostrarse igualmente bien que el mundo es finito y que es infinito. En cambio, en el mundo sería todo necesario, en el sentido de lo contrario del libre albedrío, es decir, efecto necesario de una causa, y sería todo contingente, en el sentido de poder existir o no existir, en el mundo *de los fenómenos*; mientras que en el mundo habría libre albedrío o libertad y un sér necesario, en el sentido de no poder no existir, *en el mundo metafísico*, o de los *noúmenos*, o de lo meramente pensado.

Lo que la Psicología racional hacía con la categoría de sustancia, emplearla para pensar el sér metafísico que sería el alma, lo haría la Cosmología racional con las categorías de la *cantidad* y la *causalidad*, empleándolas para pensar un mundo *infinito*, una libertad y un sér necesario que no pueden ser fenómenos, con el mismo resultado: no poder haber deducción trascendental de las categorías empleadas así, es decir, no predicadas de los fenómenos. Pero ahora es la cuestión —doble: para Kant, a qué se deban las antinomías, o lo que es igual, cuál sea el motivo de que se piense la "idea" del mundo, infinito, con libertad y un sér necesario; y para nosotros, a qué se deba, o cuál sea el motivo, del desigual trato dado por Kant a las dos primeras y a las dos segundas antinomías: en las dos primeras, podrían probarse igualmente bien la tesis y la antítesis; pero en las dos segundas una sería verdad de los fenómenos y la otra de los noúmenos.

Finalmente, la Teología tampoco es la Teología de los teólogos, que se ocupa con los dogmas de fe *revelados*, sino la Teología filosófica o "racional", que pretende demostrar la existencia de Dios por medio de pruebas o argumentos puramente racionales, o prescindiendo de toda revelación. Esta Teología es reducible al solo juicio, "Dios existe" y a las pruebas o argumentos en que concluirlo, que Kant reduce a tres que llama "ontológico", "cosmológico" y "teleológico". Este último es la prueba de la existencia de Dios por la *finalidad* alcanzada por las acciones de los seres que no tienen inteligencia que explique que la alcancen. El anterior, el cosmológico, es la prueba de la existencia de Dios o de un sér necesario por la contingencia de todos los demás seres —lo que era la última de las antinomías. Pero como, según Kant, estas dos pruebas suponen la primera, o el argumento "ontológico", la crítica de éste decide de los otros dos, y por consiguiente nos bastará esta crítica. La prueba ontológica consiste en decir que el juicio de "Dios existe" es un juicio *analítico*: la "idea" de Dios implicaría la existencia de Dios: un Dios inexistente no sería un Dios... La crítica de Kant consiste en sostener que el juicio "Dios existe" es un juicio *sintético*: la existencia sería algo que no estaría contenido, ni podría estarlo, en *ninguna* idea, sino que tiene que agregarse, sintéticamente, a las ideas, y se agrega efectivamente a algunas, pero a otras no, *en razón de la experiencia*, que nos presenta a las unas realizadas en existentes, en fenómenos, y a las otras no, caso en el que no podemos hacer más que *pensarlas* realizadas en existentes que serían puros noúmenos. Ahora bien, como nadie sostiene que Dios sea un existente fenómeno, si Kant tiene razón en sostener que el juicio "Dios existe" es sintético, o en sostener que la existencia es lo que él sostiene,

tendría razón en concluir que la prueba ontológica no es válida, y, con ella, ninguna prueba de la existencia de Dios. Pero ¿tiene razón Kant en sostener lo que sostiene? ¿Cómo no se le ocurrió pensar, sobre todo en vista de la coincidencia entre la prueba cosmológica y la última antinomía, que los juicios "Dios existe' es un juicio analítico" y "'Dios existe' es un juicio sintético", o "una idea, por lo menos, implicaría la existencia" y "ninguna idea implicaría la existencia", podrían constituir *una antinomía más*, y hasta la fundamental o radical? En todo caso, así como la "idea" del alma era el resultado de emplear la categoría de sustancia, no para concebir fenómenos, sino para "idear" un sér metafísico o noúmeno, y como la "idea" del mundo era el resultado de emplear las categorías de la cantidad y la causalidad, tampoco para concebir fenómenos, sino para "idear" una infinitud, una libertad y un sér necesario que no pueden ser más que metafísicos o noúmenos —la "idea" de Dios es el resultado de emplear las categorías que Kant llama de la "modalidad", las de los principios que definían el ser "posible", "real" o *existente*, y "necesario", tampoco para concebir fenómenos, sino para "idear" un sér más metafísico o noúmeno— en los tres casos con la misma consecuencia: no poder haber de las categorías en este caso la deducción trascendental, o justificación de su verdad, que había cuando la ciencia natural las predicaba *de los fenómenos* físicos. Y así se explica que la historia de la Metafísica, en vez de ser como la historia de las ciencias matemáticas y natural, el acuerdo entre los científicos acerca de un número creciente de proposiciones, sea la historia del desacuerdo reiterado de los filósofos acerca de las mismas proposiciones siempre. Pero la cuestión vuelve a ser doble: para Kant, la de a qué se deban las falsas pruebas de la existencia de Dios, o cuál sea el motivo de que se piense la "idea" de Dios; y para nosotros, la formulada anteriormente, de la posible índole antinómica de las proposiciones acerca del juicio "Dios existe", o acerca de la relación, analítica o sintética, entre las "ideas" y la existencia. (14/9/66)

Lección 23

LA RAZÓN Y LA REALIDAD EN LA FILOSOFÍA: EL IDEALISMO DE LA RAZÓN PRÁCTICA: KANT Y FICHTE

La lección anterior acabó dejando en suspenso dos grupos de cuestiones. Ante todo, tres cuestiones, o más bien, esta triple cuestión, para Kant mismo: a qué se deban el paralogismo de la sustancialidad del alma, las antinomías acerca del mundo, las pruebas inválidas de la existencia de Dios, o cuál sea el motivo de que se *piensen* las "ideas" del alma, el mundo infinito, la libertad y Dios, o estos puros "noúmenos" o seres o entidades *metafísicos*. Pero, además, quedaron en suspenso un par de cuestiones para nosotros: a qué se deba, o cuál sea el motivo, de que Kant no trate de la misma manera las dos primeras y las dos segundas antinomías, y de que no trate como una antinomía los juicios contradictorios acerca de la índole analítica o sintética del juicio "Dios existe", o de la relación entre las ideas y la existencia.

Kant mismo da solución a su triple cuestión en su segunda *Crítica* la de la *razón práctica*; y nosotros podemos dar la misma solución a nuestras dos cuestiones.

En la *Crítica de la razón práctica* reaparecen las ideas del alma, la libertad y Dios, no la del mundo, ni la del alma como sustancia, sino como inmortal, en cuanto que la idea que más propiamente aparece es la de la inmortalidad del alma, omisión la una y modificación la otra de las que tendremos que pedirle cuentas, o tratar de comprender por lo que nos diga de las ideas de la libertad, la inmortalidad y Dios. Pues, lo que nos dice de éstas es, esencialmente, que son "postulados de la razón práctica". Sabido lo que quiere decir esto, entendida la aportación más importante de la nueva *Crítica*, comprendidas la omisión y la modificación advertidas, y solubles nuestras dos cuestiones.

En la *Crítica de la razón pura* llamaba Kant "sensibilidad" a la facultad de las "intuiciones" del espacio y el tiempo, "entendimiento" a la facultad de los *conceptos* categoriales o "categorías", y "razón" a la facultad de las "ideas" del alma, el mundo y Dios. Pero ¿por qué "puras"?, ¿*de* qué "puras"? Porque Kant habla, no sólo de una *razón* "pura", sino también de una *sensibilidad* y un *entendimiento* "puros". Pues, las tres facultades, "puras" en el mismo sentido que

la *ciencia* "pura" de la naturaleza: puras de la experiencia, o, más rigurosamente, con todo rigor, "puras" de las sensaciones, o *a priori* de éstas, con el mismo rigor. Y la primera *Crítica* se llama *de la razón pura*, porque lo que más le interesaba a Kant eran las "ideas" de la razón, objeto de la Metafísica, o era ésta: únicamente para comprender la historia de ésta, por comparación con la de las ciencias matemáticas y natural, vino a ocuparse con el espacio y el tiempo y las categorías.

Análogamente, hay para Kant una "razón *práctica pura*": la de la facultad de la voluntad moral o buena, la pura de todo sentimiento *sensible*, como móvil o motivo de ella, porque su único móvil o motivo es el *sentimiento del deber* de cumplir con la ley moral. Esta ley es el famoso *imperativo categórico* —categórico, porque impera sin condición alguna, incondicionalmente, a diferencia de todos los demás imperativos, que son hipotéticos o condicionales, porque imperan (únicamente a condición de que se quiera algún fin), los medios de realizarlo. Este imperativo lo entiende Kant primero así: quiere lo que puedan querer todos los demás, y nada más que esto. Quien quiere algo que no pueden querer otros, quiere algo que le mueve a querer un sentimiento sensible suyo y no de los demás, de todos. Pero Kant acabó entendiendo el imperativo así: quiere únicamente lo que respeta en cualquier hombre la dignidad de su persona humana. Es fácil ver que esto lo quieren solamente los que quieren lo que pueden querer todos: quien quiere algo que no pueden querer otros, por moverle a quererlo un sentimiento sensible suyo y no de los otros, no respeta en éstos la dignidad de su persona humana igual a la suya.

Pero si hay tal razón *práctica pura*, hablar de la *razón pura* como en la primera *Crítica* resulta equívoco. Debía decirse "razón *teórica* pura" y "razón *práctica* pura", y Kant no deja de decirlo, sólo que, por comodidad de abreviación, se viene diciendo, desde él mismo, "razón pura" y "razón práctica", sin más; pero debe entenderse que la "razón pura" es la *teórica*, y que la "razón práctica" es *pura*.

Bien; pues, según Kant, la voluntad pura, su sentimiento del deber, y el imperativo categórico, con el respeto a la dignidad de la persona humana, o, en suma, la moralidad, son incomprensibles, si no se "postulan" la libertad, la inmortalidad del alma y Dios. Esta postulación, aunque parece diferente en la forma, es en el fondo paralela a la deducción trascendental de las categorías. Podríamos decir: si no se postula la verdad de las categorías, es incomprensible el *hecho* de la ciencia de la naturaleza; como podemos decir: lo que hace posible el *hecho* de la moralidad es la existencia de la libertad, de la inmortalidad del alma, y de Dios —por supuesto, únicamente en

el mundo de los noúmenos, pero sí en él. Porque sin libertad no hay voluntad movida sólo por el sentimiento del deber de cumplir con la ley moral: una voluntad no libre, no puede ser más que una voluntad movida por una causa forzosa, distinta de tal sentimiento; y sin inmortalidad del alma, no sería posible la unión de la virtud, o el hábito de la buena voluntad, y la felicidad, que no se realiza siempre en este mundo de los fenómenos, pero sin la cual tampoco se comprendería la moralidad, porque la dignidad de la persona humana estriba en el ser digno, por ser virtuoso, de la felicidad —de suerte que el postulado de la inmortalidad requiere el previo de la unión de la virtud y la felicidad; y, en fin, sin Dios, no habría garantía suficiente de tal unión, ni siquiera en el mundo de los noúmenos. Esta es la "prueba *moral*" de la existencia de Dios, por la que reemplaza Kant las invalidadas en la *Crítica de la razón pura.*

Ahora, es posible dar en un mínimo de palabras la solución a todas las cuestiones, kantianas y nuestras, que habían quedado en suspenso.

¿El motivo de que se piensen las ideas de la libertad, de la inmortalidad del alma y de ésta misma, y de Dios? La moralidad: las "ideas" de la razón pura resultan los "postulados" de la práctica: de la razón pura da razón, pues, precisamente la práctica.

¿El motivo de la omisión de la idea del mundo en la *Crítica de la razón práctica*? Que la idea del mundo no tiene con la moralidad la relación que tienen las del alma y de Dios.

¿El motivo de la modificación del alma como sustancia en el alma como inmortal? La misma: la sustancialidad del alma no tiene con la moralidad la relación que la inmortalidad.

¿El motivo de que Kant no tratara de la misma manera las antinomías de la finitud o infinitud del mundo y las de la necesidad y la libertad y de la contingencia y el sér necesario? Que en estas antinomías son uno de los términos, respectivamente, la libertad y el sér necesario o Dios, que la *Crítica de la razón práctica* iba a postular existentes en el orden de los noúmenos.

Porque hay una historieta maligna, como de quien es, de Heine: Kant, que era un solterón, tenía por criado a un tal Lambert, que era muy piadoso, y que se puso muy desconsolado al conocer las conclusiones de la *Crítica de la razón pura,* por lo que Kant, que lo estimaba mucho, para consolarle, compuso la *Crítica de la razón práctica.* Pero no es más que una historieta maligna. La verdad textual, documental, es que la *Crítica de la razón pura* está toda enderezada hacia la de la *práctica,* como dice expresamente en sus finales, por lo que hay que pensar que no han llegado a éstos quienes dicen lo contrario.

Por último: ¿el motivo de que Kant no tratara como una antino-

mía los juicios contradictorios acerca de la índole analítica o sintética del juicio "Dios existe", o de la relación entre las ideas y la existencia? Porque no vio que si se tratara de una antinomía, entre cuyos términos no cabría sino optar por razones —no de la razón pura, sino de la práctica, sería lo más consecuente posible consigo mismo: sería la mejor exhibición de que de la razón pura da razón la práctica. Pero a los más grandes filósofos se les escapan cosas tamañas —para que sus discípulos tengan donde hincarles el diente, y continúe la historia de mordeduras, o críticas, que es en parte fundamental la historia de la filosofía.

Es decir, que Kant mismo es explicable y comprensible por su propia filosofía: si el meollo de ésta se halla en la reducción que hemos visto de la razón pura a la práctica, sus aciertos, y sus fallas se explican o comprenden por esta misma reducción. Aunque puede que sea más verdadero lo inverso: que su filosofía se explica y comprende por su personalidad: de escéptico metafísico, por comparación de la Metafísica con las ciencias, y de "pietista" religioso, moral y creyente, menesteroso de salvar la moralidad y los dogmas capitales de la fe a como diera lugar. (14/9/66)

Ahora necesitamos hacer el balance del idealismo trascendental kantiano, para comprender el paso de él al idealismo —trascendental— absoluto de sus grandes continuadores.

El idealismo trascendental de la Estética y la Analítica de la *Crítica de la razón pura*, lo precisé repetidamente en las lecciones anteriores, pero lo precisaré una vez más. Consistía en hacer de intuiciones —espacio y tiempo— y conceptos —categorías— *del sujeto* —de las ciencias— formas *de los objetos* —de las ciencias, los fenómenos físicos y psíquicos. Y era un idealismo trascendental *no absoluto*, porque lo propio del sujeto —las intuiciones y los conceptos— no eran más que las *formas* de los objetos, cuya "*materia*", eran las sensaciones irreducibles a las formas. Pero ¿en qué consistiría el idealismo trascendental de la Dialéctica de la misma *Crítica* y el de la *Crítica de la razón práctica*? La Dialéctica consistió en mostrar cómo las ideas del alma, el mundo y Dios son el resultado de hacer de las categorías, *no* formas *de los fenómenos*, sino seres puramente pensados, *noúmenos*, sin ninguna objetividad garantizada fuera del pensarlos. El idealismo podría, pues, estar aquí en esta subjetividad, pura, de los noúmenos. Pero en la *Crítica de la razón práctica* resulta que estos noúmenos son postulados de la razón práctica, lo que quiere decir, recordemos: la moralidad es un hecho en el mundo de los fenómenos; este hecho sería imposible si no existiesen la libertad, la inmortalidad y Dios en el mundo de los noúmenos; luego la libertad, la inmortalidad y Dios existen en este mundo de los

noúmenos. Y esto más parece "realismo práctico" que idealismo alguno; pero podemos considerarlo idealismo en cuanto que es la razón práctica la que define la existencia o realidad de los noúmenos. En suma, si idealismo trascendental es el definir o integrar el sujeto racional parcial o totalmente la realidad, Kant hace que las intuiciones de la sensibilidad y las categorías del entendimiento del sujeto integren parcialmente la realidad de los fenómenos, y que la razón práctica del sujeto defina totalmente la realidad de los noúmenos, que parecían integrados totalmente por la razón pura del mismo sujeto. Este sujeto es, pues, el integrado por las intuiciones de la sensibilidad, las categorías del entendimiento, las ideas de la razón pura y la buena voluntad o razón práctica, sujeto que integra a medias los fenómenos y define del todo los noúmenos y por estas dos cosas es sujeto más o menos trascendental. Y por otra aún, por la que lo es del todo. Este sujeto ¿es el *individual* que somos cada uno de nosotros? Si fuese éste, podrían tener unidad los fenómenos y aún la moralidad de o para *cada uno* de nosotros, pero ¿podrían los fenómenos y la moralidad tener la unidad "intersubjetiva" en que consiste la "objetividad" de los fenómenos, y la universalidad imperada por el imperativo categórico? ¿Por qué no tenemos a esta mesa por una alucinación subjetiva de cada uno de nosotros, sino por un percepto de todos nosotros? Justo por esto, porque lo tiene cada uno de *todos* nosotros. Y ¿qué voliciones eran buenas? Las que podemos tener igualmente todas las personas humanas. Pero estas voliciones comunes a todos o universales serían imposibles si el principio constitutivo de ellas no nos fuese común a todos, sino individual de cada uno. Y tampoco podría haber fenómenos intersubjetivos u objetivos, si los principios integrantes de ellos fuesen peculiares de cada sujeto individual. La conclusión parece forzosa: el sujeto integrado por lo integrante parcialmente de los fenómenos y definidor total de los noúmenos, el sujeto trascendental, no puede ser el individual que somos cada uno de nosotros, sino un sujeto "supraindividual", común a todos nosotros. El sujeto trascendental sería trascendental, no sólo por estar integrado de ingredientes comunes a los sujetos individuales *y a los objetos*, sino también por ser estos ingredientes comunes *a los sujetos* individuales *entre sí*. Es como un gran Yo común a los pequeños yoes que somos cada uno, y por eso puede escribirse con mayúsculas y decir de él que es "*el* Yo", a diferencia del yo de cada uno de nosotros.

El "sistema" filosófico de Kant resulta complicado —y el espíritu filosófico tiende a la simplicación sistemática— hemos de ver aún por qué. El sistema de Kant resulta complicado porque hay

en él *dos* "dualismos": uno, el de lo *a priori* —intuiciones y categorías— y las sensaciones, irreducibles a lo *a priori;* y otro, el de los fenómenos de la sensibilidad y el entendimiento, y los noúmenos, de las razones pura y práctica. El espíritu filosófico no podía menos de emprender la reducción de ambos dualismos al "monismo" de un idealismo trascendental *absoluto:* reduciendo las sensaciones mismas a lo *a priori;* o al revés, haciendo del sujeto no sólo el principio de las *formas* de las sensaciones, sino también de *estas* mismas, o del mundo entero de los fenómenos o sea, engullendo el idealismo trascendental al empírico; y, encima, reduciendo a lo *a priori* los noúmenos, o haciendo del sujeto el libre, inmortal y divino, para lo cual era menester que fuese el sujeto de la voluntad. Y así se produce esta concepción: no hay más que el sujeto trascendental, *el* Yo, con mayúscula. Este es el sujeto de la voluntad, un sujeto activo, de actividad o acción, pero actividad o acción moral, naturalmente. Y esta volitiva actividad o acción moral en que consiste, produce el mundo entero de los fenómenos, físicos y psíquicos, o el llamado "mundo exterior" del hombre ingenuo y los sujetos o yoes individuales; los produce para poder ejercer su actividad o acción moral, por medio de estos yoes, en el mundo exterior. O el Yo se da el no-yo, como dice la fórmula famosa de Fichte, el primero de los grandes continuadores de Kant, porque de Fichte es la concepción que estoy presentándoles. Y como el Yo es, naturalmente, la Divinidad, la concepción es la de un idealismo trascendental absoluto que es un voluntarismo panteísta, o un panteísmo de la voluntad, o de la razón práctica: puesto que la voluntad moral, en que consiste el Yo o Dios, es en el fondo todo, la sustancia, el sujeto productor, creador, de todo. Y dicho esto, confío en que puedan entender en todo su alcance algunos pasajes sacados de una obra de Fichte, como ilustración y prueba documental de la presentación sumarísima que de su filosofía acabo de hacerles.

Fichte se pasó la vida reescribiendo su obra maestra, la exposición de su sistema, que evolucionando paulatinamente y que tituló *Wissenschaftslehre. Wissen* quiere decir *saber. Wissenschaft* quiere decir, por su composición y más propiamente, *el conjunto del saber,* aunque se usa corrientemente para denominar *la ciencia,* lo que estaría mejor si se entendise el todo colectivo de la ciencia que entendiendo el género de las distintas ciencias. *Lehre* quiere decir *enseñanza, doctrina, teoría,* y tiene, en las palabras compuestas con ella como segundo componente —en alemán, primero, por el sentido—, el mismo sentido que *logía* en nombres como Psicología, Sociología: *ciencia, tratado* de la psique, de la sociedad. Por esto, viene traduciéndose el título de Fichte por el de *Doctrina* o *Teoría*

de la Ciencia; pero la traducción más fiel sería más bien *Epistemología* o *Gnoseología*, y mejor aún esta última: *episteme* se traduce tradicionalmente por *ciencia*, y *gnosis* por conocimiento, y *gnosis* es el nombre dado a un movimiento histórico de saber religioso y superior, como no deja de pretender ser el de Fichte. En todo caso, hay que entender que su doctrina o teoría abarca la totalidad del saber, no sólo humano sino divino, y que en esta totalidad el teórico, o de la razón pura y del mundo sensible, depende del práctico y moral, o de la razón práctica de la voluntad moral. Fichte escribió además obras de otras dos especies: complementarias de su obra maestra en temas derivados, y de divulgación de su filosofía, tanto más necesaria cuanto que las exposiciones en la obra maestra pasan por dificilísimas con todo fundamento —y la verdad es que la divulgación lograda, pues resulta elocuentemente clara. De estas obras es la titulada *Die Bestimmung des Menschen*, o *la naturaleza-destino del hombre* —porque *Bestimmung* tiene el doble sentido de la naturaleza de algo que determina el destino del algo—, la situada a mitad de la evolución del sistema, la más acabada y completa, y la escrita en forma, de diálogos, más atractiva para el neófito, y estilo más elocuente y claro. Es la mejor introducción a Fichte y aún al idealismo trascendental en general. Está dividida en tres partes tituladas respectivamente "Duda", "Saber" o "Ciencia" y "Fe", que tuvieron sin duda presente la marcha del *Discurso del Método* de Descartes, obra predilecta de introducción a la filosofía en general. Del *Destino del hombre*, título adoptado en español —en las lenguas romances—, son los pasajes que voy a leerles.

> A la pregunta de si, en efecto, tal mundo existe fuera de mí como yo me lo representa [—se trata, pues, del mundo exterior del como yo me lo represento [—se trata, pues, del mundo exterior del realismo del hombre ingenuo—], no encontraré otra respuesta funguiente: yo tengo real y verdaderamente este determinado deber, que me le represento como deber *hacia tal o cual cosa*; este determinado deber no me le puedo representar de otra manera, y no puedo realizarle sino *en un mundo tal como yo me le represento*. Aun aquel mismo que no hubiera pensado jamás en su destino moral, si pudiera existir algún ser de esta naturaleza, o que, suponiendo que hubiera pensado en él, no se sintiese agitado por el más leve deseo de realizarle en un futuro más o menos determinado; aun este mismo ser *no podría llegar a crearse un mundo sensible, y a creer en la realidad del mismo por otro camino que por concepto de un mundo moral*. Si no llegase a conocer este mundo por el pensamiento de sus deberes, llegaría a conocerlo seguramente por

las exigencias de su derecho. Lo que él tal vez no se exigiera a sí mismo, lo exigiría seguramente a sus semejantes para con él, a saber: que le tratasen con respeto y consideración, no como a una cosa irracional, sino como un ser libre y autónomo; y entonces se vería obligado él también, para que le tratasen de este modo, a prestar esta misma consideración y respeto, y a tratar a los demás como seres libres e independientes, distintos de las fuerzas ciegas de la naturaleza. Desde el momento en que se proponga, en el uso y goce de los objetos que le rodean, el mero fin de gozarlos, considerará, por lo menos, este goce como un derecho, en cuya posesión nadie debe estorbarle; *abarcando y comprendiendo así el mundo de los objetos corpóreos en un concepto moral.* Nadie que viva conscientemente puede renunciar a esta aspiración, al respeto de nuestra racionalidad y autonomía, y a la propia conservación; y en esta aspiración vemos engranarse en nuestra alma la seriedad y la negación de toda duda [—los diálogos habían empezado por ésta, según indiqué antes—], la fe en la realidad, cuando no el reconocimiento de una íntima ley moral. Ahora bien; coge a aquel que niegue su destino moral, y tu existencia y la existencia de los demás cuerpos, como mero intento que permite la especulación; cógele efectivamente, pon en práctica su principio y trátale como si no existiese o como si fuera una masa bruta; pronto dejará bromas a un lado, y volviéndose enojado a tí, te reprochará seriamente que le trates de ese modo; afirmará que no tienen derecho a hacer eso con él, que no puedes hacerlo; te confesará efectivamente que tienes acción sobre él, que existes tú, y que existe él, y que hay un medio que condicionaba acción sobre él; y, por último, que tienes deberes para con él. Así, pues, *toda conciencia de una realidad, existente fuera de nosotros, se funda, no en el influjo de cosas imaginadas exteriores a nosotros,* que —las exteriores— sólo existen para nosotros [—idealismo berkeleyano, pues—] y para los males sólo existimos nosotros, en cuanto de ellas sabemos o tenemos conocimiento de ellas; [tampoco en una imagen vacía imaginada por nuestro entendimiento, cuyo producto se nos manifiesta como tal producto, como imagen vacía —sustancia de Locke, cosa en sí de Kant—;] nada de esto, *sino la fe necesaria en nuestra libertad,* en nuestra fuerza, en *nuestra actividad y en la ley* de la actividad humana; conciencia que sólo es una fe, pues en una fe se funda —no en ciencia alguna—; pero que es una consecuencia necesaria de la misma conciencia —moral. Estamos obligados a creer que *obramos,* y que nuestra actividad revista una forma determinada; nos vemos forzados a aceptar una *esfera de acción para esta actividad;* esta esfera es *el mundo real existente fuera de nosotros, conforme le hallamos;* y a la inversa, *este mundo no es otra cosa que esta esfera* —de nuestra actividad moral—, y no rebasa sus límites en modo alguno. *De cada necesidad de acción emana la conciencia del mundo*

real, pero no a la inversa; esto es, de la conciencia del mundo real, la necesidad de *acción; ésta es la primera*, no aquélla, que es la derivada. Nosotros *no obramos porque conozcamos*, sino que *conocemos porque estamos destinados a la acción;* LA RAZÓN PRÁCTICA ES LA RAÍZ DE TODA RAZÓN.

En este pasaje acabamos de ver a la actividad moral en que, más radicalmente que en nada, consistimos, darse el mundo exterior. Ahora vamos a ver el paso de esta actividad y su mundo a la razón y la voluntad infinitas, fondo común de todos y de todo, en este otro pasaje:

...¿de dónde [procedería] esa concordancia y armonía de nuestros sentimientos, que es algo positivo, inmediato e inexplicable? De esta concordancia proviene el consentimiento unánime que todos tenemos respecto a las leyes y a los fenómenos de este mundo sensible en que vivimos. Ahora bien; esta armonía, que se da entre todas las sensaciones de varios seres, dice la ciencia que es lo que les constituye en una misma especie, o bien que esta identidad de sensaciones, encerrada dentro de ciertos límites, es lo que constituye una especie; pero éste es un modo de expresarse de la ciencia, del saber puro, y no llega a más. Pero ¿qué es lo que puede limitar la razón sino la razón misma? Y ¿qué es lo que podrá limitar a la razón finita, sino la razón infinita? Esta *concordancia de nosotros todos, sobre* lo que podríamos llamar un supuesto anterior sobre *el mundo sensible, esfera de nuestros deberes*, la cual, bien mirada, es tan incomprensible como la *concordancia sobre los productos de nuestra recíproca libertad*, es el *resultado de una eterna e infinita voluntad*. Nuestra fe, considerada anteriormente como *fe en nuestro deber*, es *fe en ella*, en su razón y en su verdad. ¿Qué es, pues, según esto, lo que en el mundo sensible admitimos como verdadero y como digno de fe? No otra cosa que nuestra convicción de que del *cumplimiento del deber* sobre la tierra nacerá para nosotros un mundo nuevo, y esta verdad *encierra todas las demás* —postulación, por la moralidad, de la inmortalidad y de todo lo demás, desde el mundo sensible hasta Dios—. Resultará que *el mundo es verdad* en sí mismo, con toda la verdad que puede tener para seres finitos, porque es *la manifestación de una voluntad infinita que obra dentro de nosotros; voluntad* que, según las leyes que le son propias, no puede querer otra cosa que lo que ella realiza, *manifestándose* así *por el intermedio de los seres finitos*. Esta voluntad infinita ha *creado un mundo* de la única manera que podía ser creado: *en la razón finita*. Aquel que creyese que el mundo fue creado de una materia eterna e inerte, mundo que no podría ser otra cosa que algo también inerte y sin vida, como engendrado por tan

torpes manos del hombre, y que no admite un continuo proceso o desarrollo, así como el que creyese que el mundo fue creado de la nada, no conoce el mundo, ni se conoce a sí mismo. Nada existiría si sólo existiese la materia, y sólo subsistiría eternamente y por todas partes la nada absoluta —quiere decir que pura materia no podría haberse dado la existencia, o por sí sola no podría existir. Mas por el contrario, *sólo la razón existe* [—recuerden las fórmulas con que les presenté el idealismo trascendental y se refiere la razón práctica], que siendo infinita en sí, crea lo *[in]finito de ella* y por ella.

Pero no piensen ustedes que Fichte se mueve exclusivamente a nivel de tal generalidad abstracta y como el de los dos pasajes que acabo de leerles. Entre ellos, de los que el primero es de los comienzos de la tercera parte de la obra, y el segundo de los finales de la misma parte, hay otros de la concreción pormenorizada de los que voy a leerles, y que son muestras del Fichte filósofo de la historia y profeta, filósofo práctico en el sentido más corriente, del término, reformista, socialista, que fue el hombre que se alzó de familia humildísima al más alto puesto universitario e intelectual. Muestra también de que la filosofía aparentemente más remota de lo que nos rodea inmediatamente, no es sino una teoría explicativa, de esto que nos rodea.

Yo no puedo considerar la actual situación de la humanidad como definitiva; no puedo imaginarla como su último y definitivo destino... Sólo en cuanto puedo considerar este estado como medio para otro mejor, como punto de partida para otro más alto y más perfecto, puede tener valor para mí; no por sí mismo, sino por otro mejor que él prepara, puedo soportarle, estimarle y sufrir con ánimo valeroso los dolores de mi vida.

... ...

El género humano se conserva y perpetúa con esfuerzo, defendiéndose de la contraria naturaleza. La mayor parte de los hombres pasan su vida inclinados sobre el trabajo para alimentar a la otra pequeña parte que piensa por ellos... También suele suceder que cuando el hombre termina su trabajo, y se promete como compensación de sus fatigas la prolongación de una vida trabajosa, una tormenta enemiga destruye en un momento el fruto de largos años de desvelos, y el hombre aplicado y afanoso, sin culpa, es condenado al hambre y a la miseria; las inundaciones, los desbordamientos, los volcanes, destruyen países enteros, y la obra sellada por la inteligencia con sus autores es precipitada al abismo de la destrucción y la muerte. Terribles enfermedades siegan prematuramente las vidas de los hombres, arrancando a este suelo

seres en la fuerza de su edad, y niños cuya existencia queda sin fruto; las epidemias azotan florecientes Estados, dejando a los que a su poder destructor escapan, huérfanos de la protección de los suyos, y devuelven al estado salvaje lo que la asiduidad de los hombres había convertido en propiedad floreciente... Todas esas explosiones de la fuerza bruta de la naturaleza que aniquilan el poderío del hombre... no pueden ser otra cosa que las últimas palpitaciones de las masas —naturales— indómitas contra el proceso regularmente progresivo, vivificador y finalista, por el cual se sienten sometidas al poder del hombre... La naturaleza debe entrar paulatinamente en la situación que de su natural proceso se colige, y su fuerza está necesariamente relacionada con el poder destinado a dominarla, con el poder humano. Esta relación una vez establecida, e iniciado el desarrollo regular de la naturaleza, la obra del hombre... ha de entrar de nuevo en la naturaleza y en ella un nuevo principio vivificador. El cultivo de los campos suavizará y vivificará la pesada y nociva atmósfera de los desiertos y de los pantanos; un cultivo variado y proporcionado dará virtud vivificante y fructífera al aire, y el sol lanzará a torrentes sus fecundos rayos en esta atmósfera respirada por un pueblo sano, trabajador y artista. Bajo el acicate de la necesidad, penetrará más tarde inteligente y sereno los arcanos de la ciencia y las imperturbables leyes de la naturaleza, dominará de una ojeada todas las fuerzas de esta naturaleza, y preverá el posible curso de su desarrollo... Y cada enseñanza que la razón arranque a la naturaleza, se conservará en el curso de los tiempos, y será base de una nueva enseñanza para la inteligencia, patrimonio común de nuestro linaje. De este modo, la naturaleza se irá haciendo cada vez más trasparente y clara para nosotros hasta su más íntimo interior; y la fuerza del hombre, iluminada y reforzada por sus invenciones, llegará a dominarla fácilmente, afirmando sus conquistas pacíficamente. Poco a poco irá reduciendo su trabajo al que el cuerpo humano necesita para su desarrollo, cultura y vida, y este trabajo dejara de ser penoso, pues el ser racional no está destinado a ser bestia de carga.

Es aún el ideal, la utopía, de la ciencia moderna, o las dos primeras partes de ella, según Descartes: la dominación de la naturaleza por el hombre para mejora de la vida, ante todo la física, de éste.

Pero no es la naturaleza, es la libertad misma la que produce los mayores y más terribles desórdenes en el género humano; el más terrible y cruel enemigo del hombre es el hombre mismo. Aún vagan hordas sin ley por el desierto, y en ellas los individuos se sirven de festivo pasto los unos a los otros; y los mismos pueblos a que la civilización puso un freno, precipítanse los unos contra los otros con el mismo poder que la asociación y la ley

> les proporciona. . . .Aun en el interior de los Estados, donde los hombres parecen unidos ante la ley en una santa igualdad, la astucia y la fuerza dominan, disfrazadas bajo el honorable nombre de la ley; allí la guerra es tanto más cruel cuanto que no se declara sinceramente, y la misma víctima no puede ostentar el derecho de defenderse contra una injusta agresión. Pequeños grupos regocíjanse de la ignorancia, estupidez, del vicio y de la miseria en que yacen sumidas las grandes muchedumbres de sus semejantes, y lo hacen conscientemente, con el fin de apoyarse en ella y mantenerlos perfectamente en la esclavitud, para perjudicar a aquellos mismos que debían iluminar y mejorar. . . En el seno de esas singulares agrupaciones que el azar formó, y que se llaman Estados, después de haberse aquietado durante largo tiempo, y cuando la resistencia contra la opresión ha cedido, y la fermentación de las diversas fuerzas se ha detenido, el abuso recibe, por su prolongación y por la paciencia con que generalmente se le soporta, una especie de forma fija y estable; y las clases dominadoras, en el goce pacífico de los privilegios alcanzados, no tienen más que hacer que ensancharlos y dar a su extensión una forma definitiva: Impelidos por su avidez, aumentarán de generación en generación dichos privilegios, y nunca dirán basta, hasta que por último la opresión llegue a su colmo, y se haga completamente insoportable; entonces los oprimidos sacarán de su propia desesperación las fuerzas de que un ánimo agotado les privara durante siglos. No soportarán ya por más tiempo a aquellos que se oponen a la igualdad de todos. Y para defenderse y preservarse de nuevos despotismos se impondrán pactos igualitarios. . . .estos pactos serán necesariamente justos y fundarán un verdadero Estado, en el cual cada individuo, ante el temor por su propia seguridad, se verá forzosamente constreñido a cuidar de la seguridad de todos sin excepción, puesto que, por la organización lograda, todo daño causado a otro, no recaerá sobre éste, sino indefectiblemente sobre el mismo que lo inflige. Por la erección de este Estado único verdadero, este firme cimiento de la paz interior, la guerra exterior, al menos con verdaderos Estados, será disminuida en sus probabilidades. . . .y así, después que se hayan constituido algunos Estados verdaderamente libres, el reino de la cultura y de la libertad, y con él la paz universal, se irá extendiendo por toda la superficie de la tierra.

Es la última parte del ideal, de la utopía moderna, la política, llevado hasta el de la paz perpetua.

Pero el ideal, la utopía moderna entera, se encuentra en Fichte inserta en la concepción idealista trascendental, de suerte que, más que mera confirmación de las ambiciones características del hombre más propiamente moderno, resulta reiteración de las aspiraciones tradicionales del hombre.

Fichte no deja de ser consciente de tal dualidad. En otra de las obras de divulgación expone cómo hay sólo en el fondo dos sistemas filosóficos posibles y efectivos, el materialismo y el idealismo, de los que el primero sería el entrañado por la ciencia moderna y el segundo el profesado por él, y llega a decir que qué clase de filosofía se tenga depende de qué clase de hombre se sea. Pero Fichte ve los dos sistemas como irreconciliables, no como correlativos en la medida en que hemos debido reconocerlos por tales; ni siquiera como siendo un desarrollo del idealismo voluntarista entrañado en la ciencia moderna llevado al extremo, su propio idealismo voluntarista. Tampoco ve que debía explicar cómo la realidad de la Voluntad idealista no produce sólo el hombre idealista, sino también el materialista y su materialismo y la materia misma resistente a la Voluntad. (Quizá dijera que éste sería un ingrediente del mundo sensible producto del otro...) Pero el hacer depender la filosofía que se tiene del hombre que se es, fue una idea "antropologista" henchida de futuro.

> Este es el fin de nuestra vida terrenal, el único que la razón concibe, y en cuya indefectible consecución confía... Pero si ha de ser alcanzado, ¿cuál será el objeto de la humanidad cuando la realización plena de ese ideal sea un hecho consumado? ¿No habrá, una vez conseguido este estado, otro estado superior para la humanidad? La generación que tuviera la dicha de llegar a este punto ¿no tendría otra cosa que hacer que permanecer siempre igual, morir y dejar por herencia a las generaciones nuevas su propia inmovilidad? Entonces semejante fin no podría considerarse como el último y definitivo del género humano. ... Pues aunque concibamos cada generación como un medio para llegar a este fin, nunca podremos eludir la respuesta a esta pregunta: ¿Para qué existirá la última generación? ...¿cuál será el fin de la última generación humana, una vez que el ideal se haya consumado...?

La respuesta la da una vez más el principio de todo, la voluntad libre y moral:

> Si el destino humano fuese solamente crearse una condición mejor sobre la tierra, bastaría para ello la acción de un mecanismo matemático que determinase nuestras acciones, y no habríamos de ser otra cosa que una rueda bien engranada de este mecanismo [(la cibernética)]. La libertad no sólo sería inútil, sino hasta perjudicial; la buena voluntad, cosa superflua... Y con esto, un mundo de eternidad aparece ante mí cada vez más claro... En él, la voluntad pura y simple, velada como está a los ojos de todos los mortales, en la secreta oscuridad de mi alma, es el primer esla-

> bón de una cadena de efectos, que atraviesa el mundo invisible de los espíritus; al igual que en el mundo terreno, el hecho, un determinado impulso de la materia es el primer eslabón de una cadena que recorre todo el sistema mecánico de la naturaleza. La voluntad es el elemento activo, el elemento vivo del mundo espiritual, así como el movimiento es el elemento activo, el elemento vivo del mundo sensible. Yo me encuentro en el punto de intersección de dos mundos completamente opuestos: el uno, visible, en el cual impera el hecho material; otro, invisible y absolutamente impalpable, en el cual reina como soberana la voluntad. *Mi voluntad los abarca a ambos.* Esta voluntad es en sí y por sí misma parte constitutiva de este mundo suprasensible; tan pronto como la pongo en movimiento por medio de una resolución, pongo en movimiento y cambio algo en dicho mundo y mi acto repercute en el todo, produciendo algo nuevo, perdurable y eterno, que no puede dejar de ser. Esta voluntad se resuelve en un acto material, acto que pertenece al mundo sensible, y produce en él mismo el efecto que es capaz de producir.

¿Cómo se presenta Fichte más precisamente este mundo suprasensible de la voluntad, destino verdaderamente final de los hombres? Las características cardinales son dos: como una sucesión de vidas morales y como un reino de las voluntades participantes de la infinita:

> La vida actual... se nos ha concedido como una base firme para ganar un puesto preeminente en la segunda vida. ...En esta vida futura, es posible que el fin que tengamos asignado nos parezca también insuperable con relación a nuestras escasas fuerzas, como en la vida terrestre, y que también allí la buena voluntad nos parezca una cosa inútil y sin objeto. Pero no puede ser perdida, como tampoco lo puede ser la vida terrenal, pues en ella seguirá viendo nuestra actividad la razón con sus preceptos. En este caso habrá que concebir una tercera vida, donde recogeremos los frutos de nuestra buena voluntad en la segunda... Así como la vida actual sólo se concibe por los dictados de la conciencia, que nos prescribe determinadas acciones en vista de un fin determinado, también la segunda encerrará o contendrá una meta hoy incomprensible para nosotros... El mundo actual sólo es comprensible para nosotros por la ley moral, el otro lo será sólo por una nueva ley moral; pues para las criaturas racionales no se puede dar otra clase de mundos.

Así que la vida futura, lejos de ser una vida de descanso monótono, beatífico y definitivo, será una sucesión indefinida de vidas de actividad, de esfuerzo, moral —como no puede menos de ser si la esencia de todo es la voluntad. Fichte traspone a un mundo sobre-

natural la actividad, el esfuerzo, indefinido en este mundo, como el que se representa su ideal la ciencia moderna. En cuanto a la segunda característica:

> Ahora aparece ante mi alma con claridad sorprendente un pensamiento que hasta hoy estaba para mí rodeado de extraña oscuridad, el pensamiento de que mi voluntad por sí sola y como tal voluntad, produce efectos, y los produce porque está íntimamente ligada con otra voluntad de la misma naturaleza que ella y que constituye la realidad, el principio de vida del mundo espiritual; en ella produce su primer efecto, y por ella obra sobre ese mundo espiritual, que no es sino un producto de esta voluntad infinita. De este modo me deslizo... en esa voluntad infinita; y la voz de mi conciencia en mi interior, que me dice en cada momento de mi vida lo que debo hacer, es el órgano por el que aquélla reacciona sobre mí. ...De este modo formo parte del todo, y constituyo una partícula de su esencia. ...La voluntad infinita... es la única verdad y eternidad hacia la cual se mueve mi alma, impelida por una fuerza que nace de lo más íntimo de su ser; todo lo demás es pura apariencia... Esta voluntad general me liga a ella, y al mismo tiempo me liga con todos los seres finitos mis semejantes, y es el lazo de unión entre todos nosotros. Este es el gran secreto del mundo invisible, y su ley fundamental en cuanto es un mundo o sistema de varias voluntades singulares, es la unión o acción recíproca de varias voluntades independientes y autónomas; secreto que ya en este mundo se nos revela, aunque aparentemente nadie se fije en él ni le crea digno de atención. (17/9/66)

La filosofía de Fichte acaba, pues, en una filosofía de la historia, progresista como la de Condorcet, pero no positivista como la de éste, sino metafísica, de la que la de Hegel será la forma última, extrema, a la que pondrá cabeza arriba el materialismo histórico. (11/4/67)

En Fichte, en conclusión, el idealismo trascendental llega a ser un idealismo *absoluto*, porque se engulle el empírico, y porque hace que la razón, la razón práctica, integre totalmente todo lo demás —que es "lo demás" sólo aparentemente, porque en el fondo es ella misma, no hay más que ella— desde la razón pura hasta el mundo exterior y los individuos humanos. Y porque la razón integrante de todo es la práctica, o la razón de la voluntad, es un idealismo absoluto *de la razón práctica* o *voluntarista*. Y porque la razón práctica es el sujeto trascendental, el Yo y Dios, es un *panteísmo* de la razón práctica o voluntarista. Que fue el idealismo absoluto definitivo en este sentido o dirección, de la voluntad y la

razón práctica. Pero ésta no iba a ser la última palabra única
idealismo trascendental. Iba a haber otra en la dirección o senti
de la razón pura, el idealismo absoluto en esta otra dirección o s
tido o de la razón pura, el de Hegel; *panteísmo* de la *razón pur*
"*panlogismo*", en que el sujeto trascendental y Dios es la razón p
integrante de todo —lo demás, tan aparentemente, sólo, como
Fichte. (16/9/66.)

Lección 24

LA RAZÓN Y LA REALIDAD EN LA FILOSOFÍA: EL IDEALISMO OBJETIVO: HEGEL (El historicismo)

HEGEL ELABORÓ un sistema del que dejó principalmente tres exposiciones. Una, la más breve, en los guiones para sus cursos de Propedéutica Filosófica en el Gimnasio de Nuremberg. La segunda, la de extensión media, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Planta* —en el sentido arquitectónico de planta de basamento—, publicada para ayuda de sus oyentes universitarios, y que se completa con las adiciones hechas verbalmente en la cátedra y recogidas por los asistentes a ella. La tercera, la más extensa, extensísima, la integrada por la *Ciencia de la Lógica y las Líneas Básicas de la Filosofía del Derecho* publicadas por él también, y las lecciones, recogidas como he dicho, de sus cursos universitarios sobre la Filosofía de la Historia, la Estética, la Filosofía de la Religión y la Historia de la Filosofía. Sin embargo, en esta exposición faltan partes del sistema, cierto que aquellas cuya falta parece menos importante, a lo que quizá se deba. El sistema tiene tres grandes partes, la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, ésta subdividida en Filosofía del Espíritu Subjetivo, del Espíritu Objetivo que comprende la del Derecho y la de la Historia, y del Espíritu Absoluto, que abarca la Estética, la Filosofía de la Religión y la Historia de la Filosofía. Las partes que faltan en la exposición más extensa son la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu Subjetivo, Psicología y Antropología, que no son el fuerte de Hegel: éste se halla por un lado en la Lógica y por otro, y sobre todo, en la Filosofía del Espíritu Objetivo y Absoluto, o en la Filosofía histórica de la Cultura, que es con la que Hegel es el punto de partida de la filosofía contemporánea, aunque sólo fuese por reacción contra él, si, por lo demás, es de toda la filosofía un extremo sumo su sistema todo.

Este sistema quizá debió entrar todo en la sola Lógica, si Hegel hubiera sido absolutamente consecuente consigo mismo, pero aunque lo hubiera sido, habría que hablar de lo que colocó fuera de la Lógica, después de hablar de ésta, como voy a hacer.

De las varias exposiciones de ella, la más extensa, la *Ciencia de la Lógica,* es mucho más extensa aún que la *Crítica de la razón pura;* es

una de las obras maestras más extensas de toda la Filosofía, y tan difícil como la que más. Por desgracia, las exposiciones más breves, como la de la *Enciclopedia* y las de la Propedéutica, no son más claras, pues son como resúmenes que requieren como explicación —la *Ciencia de la Lógica.* Esta tiene sólo en una de sus subdivisiones el contenido tradicional de las Lógicas. Lo que no extraña, o mejor dicho, extraña que una de sus subdivisiones tenga tal contenido, y que toda ella lleve el título que lleva, cuando a poco de entrar por ella se encuentra que Hegel la presenta como "el desarrollo del pensamiento de Dios antes de la creación de la naturaleza del espíritu finito." Nada menos. Este desarrollo consiste en el de una serie de "categorías", como las llama Hegel, que no coinciden ni con las de Aristóteles ni con las de Kant, aunque sólo fuese porque son muchísimas más que las 10 de Aristóteles y las 12 de Kant, pues son cerca de 200. Las categorías de Aristóteles son los géneros sumos de todo lo que existe, lo que quiere decir: sea lo que sea algo, será *individuo* de uno de los 10 géneros: por ejemplo, cualquiera de estos muebles, o de nosotros, del género *sustancia*; el color de cualquiera de estos muebles, del género *cualidad*; la estatura de cualquiera de nosotros, del género *cantidad*, etc.; o dicho un poco diferente: cualquiera de estos muebles o de nosotros es una sustancia; cualquier color, una cualidad; cualquier tamaño, una cantidad, etc. Las categorías de Kant eran los *conceptos* predicados de los fenómenos físicos en los principios de la ciencia de la naturaleza. En parte coinciden con los géneros aristotélicos, como la sustancia(lidad), pero en parte no, como la causa(lidad). Las categorías de Hegel son también *conceptos* —pero los conceptos con los cuales se *concibe* a sí mismo Dios, en el doble sentido de *pensarse* y, pensándose, engendrarse o *generarse real*. La identidad de estas dos operaciones, si al pronto les sorprendió o pareció ininteligible, dejará de parecérselo y de sorprenderles, en *cuanto* recuerden *cuanto* les he expuesto en las lecciones anteriores acerca de las relaciones entre la razón y la realidad y el idealismo trascendental: Hegel no hace más que llevar al extremo en una dirección, como ya les anuncié al final de la lección anterior. Pero recordemos efectivamente. Todo idealismo trascendental consiste en la idea de que el pensamiento o la razón, estén integrados como lo estén, integren todo lo demás —que no es lo demás sino aparentemente, puesto que en el fondo, en realidad, está integrado por aquéllos. Pues, nadie ha sido más consecuente en ésto que Hegel. Para él, el pensamiento o la razón está integrado por sus categorías, y éstas integran todo —ya no diré "lo demás". O no habría, en rigor, más que las categorías. Y comprenderán ahora mejor todavía que antes, en qué sentido todo lo racional es real y todo lo real es

racional: todo lo racional, las categorías, es real, integran totalmente la realidad; todo lo real es racional, está integrado exclusivamente por las categorías. Idealismo trascendental total, absoluto, mientras que el de Kant era parcial. E idealismo trascendental del pensamiento o la razón *pura*, que en su desarrollo abarcará la práctica, a diferencia del primado de ésta en Kant y Fichte. Desarrollo del idealismo trascendental en la dirección, pues, del "intelectualismo", que es el término tradicionalmente opuesto al de "voluntarismo", y desarrollo tan extremo en la primera de estas direcciones como el del idealismo de Fichte en la segunda.

Pero, entonces, las categorías son el mundo y Hegel dice que son Dios. Es que son las dos cosas, que no son más que una; o mejor dicho, las *tres* cosas no son más que una: las categorías, Dios y el mundo: las categorías son, repito, los conceptos con que Dios se concibe a sí mismo, en el doble sentido dicho, y por tanto no consiste más que en ellas mismas; y como ellas lo integran todo, integran el mundo, en su totalidad, que así resulta ser el mismo Dios. Esta identidad tampoco debe sorprenderles, después de habernos encontrado ya anteriormente con el panteísmo. El idealismo trascendental de Hegel es un panteísmo, pero como es un panteísmo de las categorías, que son conceptos, en griego *lógoi*, es un panteísmo lógico, o un "panlogismo". Se le llama también "idealismo *objetivo*" —que se antoja una contradicción en los términos, puesto que todo idealismo parece tener que ser, por esencia, subjetivo, ya que es la integración de todo por el sujeto. Pero ya oimos que el sujeto trascendental es supraindividual: no es más que el conjunto mismo de las intuiciones y/o los conceptos, y/o lo que más o diversamente sea, universales, con lo que resulta en verdad mucho más una entidad cósmica, por decirlo así, que un sujeto en el sentido del individual y personal. La denominación "idealismo objetivo" no es, pues, en verdad más contradictoria que el propio idealismo trascendental en general, que es la integración de los objetos por el sujeto. Aplicada singularmente al de Hegel, quiere significar que parece más objetivo aún que el de Kant y Fichte, que parece, correlativamente, más subjetivo, por ser un idealismo fundamentalmente de la voluntad, y ésta parece siempre de suyo más subjetiva que el pensamiento, de suyo universal —aunque la voluntad es en Kant y Fichte universal también. La filosofía toda de Hegel se reduce, en suma, a las categorías, a la serie de ellas —pues que a ésta se reduce todo, no ya la filosofía de Hegel, aunque he de decirles la peculiar relación que hay entre la filosofía de Hegel y todo, o quizá mejor, entre todo y la filosofía de Hegel... Ocupémonos, pues, sin más, con la serie de las categorías hegelianas, o con la Lógica de Hegel.

Esta se divide en tres grandes partes: Lógica del ser, Lógica del ente y Lógica del concepto. Traduzco por "ente" el término hegeliano que se traduce corrientemente por "esencia", el término *Wesen*. Este término significa realmente esencia; pero significa también *sér* o *ente*, y aún tiene un sentido colectivo o institucional que da a otros con los que se compone por ejemplo, *Untersichtswesen*, la enseñanza, en el sentido de la educación nacional o la instrucción pública, *Verwaltungswesen*, la administración, en el sentido de la pública también. Por otra parte, esencia puede decirse en alemán también *Wesenheit* —que quizá deba traducirse por *entidad*— y *Essenz*, y Hegel emplea estos términos —a mí me parece que cuando quiere decir esencia, porque cuando dice *Wesen* querría decir otra cosa, el *ente* concreto, a diferencia del *ser* en su más abstracta y mayor generalidad. Pero ¿y el contraste *Wesen-Erscheinung*? ¿Lo hay? En efecto, las primeras categorías de la serie son las más abstractas, el *ser* y la *nada*, que se unen en el *devenir* del ser a la nada o de ésta al ser, y es devenir un *ser tal o cual* (7/9/66), un ser determinado cualitativamente o *cualidad*, que por ser tal o cual no es otra cosa, o sea, es *finitud cualitativa* y tiene por correlato la *infinitud cualitativa;* y así sucesivamente van saliendo unas categorías de otras, haciendo cada una más concreta la anterior, hasta llegar a la última, la *idea absoluta*, que es el método mismo por el que salen unas de otras hasta llegar a la realidad concreta, total, el mundo —lo que no debe extrañarnos: que el método de integrar el mundo sea una idea, pues que ésta es la esencia del idealismo trascendental. La concreción creciente de la serie la exhiben enseguida las categorías mismas que la constituyen: a las del *ser, terminado*, es decir, concretado, cualitativamente por la *cantidad*, y luego por la unión de la cualidad y la cantidad, que es la *medida* —una medida es *tanta* cantidad de *tal* cosa cualitativamente determinada—, siguen las del *ente:* una cantidad de algo cuantitativamente determinado ya no es *el ser* en general, sino *un ser*, un *ente*, que llega a concretarse como ente con *existencia* y, más adelante, con *efectividad* de *sustancia* en relación de *causalidad*. Pero la sustancia es pensante, es propiamente un *sujeto*, y las categorías que la concretan como tal son, pues, las del *concepto*. Aquí hay que hacer una distinción. El concepto de sustancia es un concepto, pero de *sustancia* ¿y el concepto de *concepto*? Es también un concepto, pero de *concepto*. Es, pues, una especie de concepto de segundo grado o segunda potencia. Y son estas categorías del concepto —*concepto, juicio, raciocinio*, las categorías lógicas, de la parte de la Lógica de Hegel cuyo contenido coincide con el de la Lógica tradicional—, son estas categorías del concepto las que harán de todos los demás conceptos... Estas categorías del concepto son primero

las de la *subjetividad*, las que hacen de la sustancia un sujeto, y son las categorías lógicas que acabo de decir; pero son luego las de la *objetividad*, las del *mecanismo*, el *quimismo* y la *teleología* o finalidad; y son por último, las de la *idea*, las de la *vida*, lo *verdadero* y lo *bueno*, en suma, las de la realidad física o inanimada, la animada o viviente y la humana del conocimiento y de la moralidad, de las dos razones, la pura y la práctica: confirmándose así la integración, por los conceptos categoriales, de la realidad toda, del mundo, en su concreción, hasta la de los individuos vivientes y humanos. Ahora, es indispensable darse cuenta justa de la índole de estas categorías hegelianas y de la índole de la relación entre ellas; y para darse tal cuenta, así de la una como de la otra, quizá sea la mejor vía la siguiente consideración.

Hay unas preguntas que se hacen por broma para hacer ver que las respuestas más obvias pueden ser las que menos se ocurran: ¿qué es lo primero que se necesita para encender una vela? —que esté apagada; ¿qué es lo primero que se necesita para que un barco navegue?, —que esté a flote... Podemos llamar al estar apagada la vela y al estar a flote el barco las "condiciones de posibilidad" del encender la vela y del navegar el barco; y decir que las condiciones de posibilidad de algo pueden ser a la vez las más obvias y las que menos se ocurran. Bien; pues, ¿y si el idealismo trascendental fuese la busca y captura de las condiciones de posibilidad de algo —o de todo? ¿Qué es lo primero que se necesita para que haya una ciencia exacta de la naturaleza o cuál es la condición de posibilidad de ésta? Que haya unos conceptos que integren los fenómenos físicos: ¿Qué es lo primero que se necesita para que haya la moralidad o cuál es la condición de posibilidad de ésta? Que haya libertad, inmortalidad y Dios. Bueno; pues, preguntamos a Hegel: ¿qué es lo primero que se necesita para que haya este mundo entero tal como le hay, o cuáles son las condiciones de posibilidad de este mundo? Y Hegel responde: que haya *sér*, para que este mundo pueda *ser*, como *es*; y que haya *nada*, para que en este mundo pueda *no ser* unos seres otros, o haya distinción de seres, como la hay; y que haya *ser cualificado* o *cualidad*, para que los seres puedan tener cualidades, como las tienen; y *ser cuantificado* o *cantidad*, para que los seres puedan tener cantidad, como la tienen; y que haya *ente*, para que el mundo pueda ser un ente de entes; y que haya *sustancia*, y *causalidad*, y etc., etc., etc., para que haya efectivamente, el mundo tal como le hay. Estoy seguro de que esta respuesta les parece ahora a ustedes tan obvia como la del estar apagada la vela o a flote el barco —pero mucho más que ocurrirse estas otras costó que se ocurriera ella. Sugerido, por las risas de los oyentes, después de la clase: La cuestión era, naturalmente,

darse cuenta de que en el mundo hay *seres* —Parménides— que son *sustancias*, en relaciones de *causalidad*, etc., etc., etc., *lo que llevó la historia entera de la filosofía, la ciencia, la cultura...*, que fue el ir pensando los conceptos con que concebirlo todo... (21/9/66.)

Las categorías de Hegel son conceptos de una índole doble: ante todo, cada uno de ellos es único y es un ingrediente único del mundo entero, un atributo de éste: no hay más ser que el ser del mundo entero; ni más cualidad que *lo cualitativo* del mundo entero, algo así como un continuo de todas las cualidades que hay en él; ni más que una sustancia, la del mundo, el mundo mismo; ni más que un sujeto, el del mundo, el mundo mismo; ni más que una vida, común a todos los vivientes; ni más que una verdad y un bien...; pero, porque hay tales ser, cualidad, sustancia, sujeto, vida, verdad, bien, hay en el ser o seres, en la cualidad, las cualidades, en la sustancia, las sustancias, en el sujeto, los sujetos, en la vida, los vivientes, en la verdad, las verdades y en el bien, los bienes que hay en el mundo.

La relación entre las categorías es la dialéctica: la *afirmación* de una, la *negación* de ella por la siguiente, la *negación de la negación* anterior por una tercera, afirmada a su vez..., que es la terminología de Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, aunque en la historia de la Filosofía se haya hecho la corriente la de la *tesis* de una categoría, la *antítesis* por la siguiente, la *síntesis* en la tercera. Hegel engloba también la triple relación bajo el concepto único de *Aufhebung*. En el alemán corriente, aurfeben quiere decir *levantar* —algo *de* algún sitio *a* otro: con lo que deja de estar donde estaba y está donde pasó a estar. Sin embargo, Ortega pensaba que la mejor traducción de *Aufhebung* era *absorción:* lo absorbido deja de estar en el lugar *de donde* se lo absorbió y está en aquel *adonde* se lo absorbió. Pero a mí me parece que es innecesario reemplazar por la especie del movimiento de absorción la del movimiento de levantar, dentro del género de estar en un sitio o lugar por pasar a estar en otro. Y prefiero traducir que cada categoría posterior "levanta" la anterior a sí, a la posterior. En español se dice también "levantar una multa", para decir que queda anulada. Ahora, lo decisivo es entender que la relación dialéctica *no es* por lo pronto una *relación temporal*; no es la de un proceso sucesivo en el tiempo. Lo que es un proceso sucesivo en el tiempo es cualquier *exposición* de las categorías —porque no puede menos de serlo: el discurso humano, ni el verbal ni siquiera el mental, puede ser más que sucesivo... Pero lo que *él* no puede menos de exponer sucesivamente, puede muy bien no ser en sí sucesivo. Como en el caso. Y van ustedes a comprender enseguida y perfectamente por qué. No podría haber ahora mismo el mundo que ahora mismo hay, si no hubiese ahora mismo todo lo que es

condición para que pueda haberlo: por ejemplo, no podría haber seres vivos, si no hubiese la sustancia, y no podría haber ésta si no hubiese el ente, y no podría haber ésta, ni nada, si en primer término no hubiese el ser. Pero tampoco lo inverso: no puede haber en un primer momento puro ser —sin cualidad ni cantidad, que no fuese ente, sustancia, ser vivo...—; y en un segundo momento ser cualificado —pero sin cantidad y que tampoco fuese aún ente, sustancia, ser vivo...—; y en un momento ulterior sustancia, es decir, ser cualificado, cuantificado y sustancial, pero no viviente; y únicamente en un momento ulterior aún, por fin, vivientes...: porque lo abstracto no existe sino *en el seno*, de lo concreto, lo integrante *en* lo integrado por ello, las condiciones de posibilidad de algo *en* aquello que hacen posible —no flotantes, por decirlo así, aparte con anterioridad...: el ser no es más que en el fondo de este mundo de los seres; la cualidad, más que en el continuo de lo cualitativo de este mundo; la sustancia, más que como la sustancialidad de este mundo; la vida, más que como la que vive en cada uno de los vivientes de este mundo... Las categorías son como el armazón lógico del mundo entero, que tiene que estar armado en todas sus piezas para que este mundo se sostenga tal cual se sostiene o es y existe —no: las categorías son el edificio entero del mundo, que tiene que estar constituido, integrado, por todas sus piezas, simultáneamente, para ser el edificio, es decir, el mundo, que es. La relación dialéctica entre ellas no quiere decir, pues, sino que están entre sí como afirmaciones, negaciones, y negaciones de negaciones —que son relaciones *lógicas*— las propias entre conceptos —e intemporales: dos proposiciones contradictorias no necesitan ser sucesivas; pueden ser simultáneas; deben ser simultáneas, para ser propiamente contradictorias; el principio de contradicción dice que nada puede ser y no ser lo mismo *al mismo tiempo*, porque en tiempos distintos lo blanco puede dejar de serlo y lo existente de existir...

Pero si así fuese *únicamente* —*no* sería como es este mundo. Le faltaría algo que tiene: nada menos que el movimiento, el cambio, la evolución, la historia —por faltarle la condición de posibilidad de todo ésto: el tiempo... ¿Qué hará Hegel? No: ¿qué hizo? Añadir a la Lógica las Filosofías de la Naturaleza y del Espíritu; hacer al Dios-mundo, o al mundo-Dios, del que las categorías eran el pensamiento antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito, crear éstos, con el espacio y el tiempo y las demás condiciones de posibilidad de este mismo Dios-mundo, o mundo-Dios tal cual es: naturaleza evolucionante e historia de la Humanidad. Lo que equivale a reconocer que la serie de las categorías de la Lógica, con ser tan numerosa, era todavía muy incompleta, y había que seguir com-

pletándola, para acabar integrando la realidad en su efectiva integridad. Hegel lo lleva a cabo con una concepción mítica: el Dios-mundo de la Lógica, aunque autopensante o autoconcipiente, se hace inconsciente de sí, se enajena —comparen con la enajenación mental de la locura—, como naturaleza; pero se recobra de su enajenación, vuelve a ser consciente de sí como espíritu, primero el subjetivo de cada uno de nosotros, luego el objetivo de la moralidad colectiva y del Estado, por último el absoluto que anima el arte, la religión y la filosofía; pero todo esto, por lo menos francamente desde el Estado o inclusive *históricamente*: la Filosofía de la Historia es precisamente la de la historia del Estado; la Estética es una filosofía histórica del arte; la Filosofía de la Religión, una filosofía de la historia de las religiones; y la Filosofía es la historia misma de ella, haciendo la cual es Hegel el gran fundador de la moderna y contemporánea. En esta articulación sistemática parece haber dos inconsecuencias o deficiencias: ¿no debía ser todo Lógica, incluyendo en ella, es decir, en la serie de las categorías lógicas, las condicionantes de la temporalidad e historicidad del mundo natural y especialmente del humano; haciendo de éstas las temporalizantes e historizantes de todas, como las del concepto hacen de todas conceptos?; y ¿no debía ser la Filosofía de la historia una Filosofía única, de la historia en la pluralidad de los sectores de la cultura en cada división de ella, en vez de dividirse en cinco o seis historias parciales, que apartan lo unido en cada división, forzando a paralelismos repetitorios?: ¿no estaría mejor contada filosóficamente la historia, contando, por ejemplo, la animación del Estado, el arte, la religión y la filosofía griegos por el espíritu —griego, es decir, por el Espíritu objetivo y absoluto en su fase griega? Pero la verdad es que tales inconsecuencias o deficiencias importan poco. Lo que importa es la concepción que domina, por encima de ellas, la historia de la Filosofía —y casi del pensamiento humano.

En la concepción total de Hegel ocupa el lugar último, pero sumo, la Filosofía; en rigor, la suya. El Dios-mundo o mundo-Dios vuelve a hacerse consciente de sí como espíritu; pero crecientemente, como espíritu subjetivo, objetivo, y absoluto del arte, la religión y la filosofía, y cabalmente, acabadamente, ni siquiera en ésta, en la filosofía ajena, anterior, sino en la suya, la de Hegel. Éste concibe la historia de la Filosofía muy consecuentemente, aquí sí, con toda su concepción: las filosofías se suceden en la historia tan lógica, tan dialécticamente, como las categorías mismas —que lo integran todo; incluso, pues, la historia de la Filosofía, que remata la autointegración, la autoconcepción del Dios-mundo o mundo-Dios. Las categorías van apareciendo en la historia de la Filosofía como van saliendo unas

de otras: en la historia de la Filosofía, singularmente, últimamente, todo lo racional, las categorías, es real, categoría encarnada en filosofema o filosofía, y todo lo real, cada filosofía o filosofema, es racional, encarna una categoría. Y como cada categoría posterior "levanta" la anterior, la filosofía de Hegel "levanta" la entera historia de la filosofía anterior: el Dios-mundo o mundo-Dios llega a ser cabal, últimamente consciente de sí, y esto quiere decir, a concebirse y realizarse plena, definitivamente, en el espíritu de Hegel, en el momento en que éste pone el punto final a su sistema.

Voy a mostrarlo, indicando los principales filosofemas de las principales filosofías que incorpora Hegel a su sistema. Este compendio de historia de la integración del sistema de Hegel puede servirles para comprender mejor, retrospectivamente, el sistema mismo y que sus categorías sean las muchas que son, pues que pretenden ser cuantas fueron apareciendo a lo largo de la historia de la Filosofía.

Hegel debe enormemente a Aristóteles —a Aristóteles le debe enormemente todo el mundo: "Aristóteles es el mayor éxito en la historia de las ideas: es el hombre de quien ha aceptado un mayor número de ideas un mayor número de hombres". A Aristóteles le debe Hegel las dos ideas fundamentales de su propia filosofía, la idea de Dios y la idea de sustancia, como, por respecto a la primera, al menos, viene a reconocer expresamente él mismo con la cita con que pone fin a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Para Aristóteles es "el dios" un acto de pensar*se*, a sí mismo, un acto de conciencia —pensante— de sí, que, por ser el bien por excelencia —idea muy propia de un filósofo, y únicamente de un filósofo: que el pensar, y el pensar en sí, sea lo mejor que hay—, atrae a unas inteligencias, especies de espíritus o ángeles, que residen en las esferas celestes, que vienen a ser como sus cuerpos, y que en su movimiento de atracción por Dios, mueven a las esferas y, en definitiva, al mundo entero. "El dios" de Aristóteles es, pues, un acto de pensar que, por pensarse únicamente a sí mismo, no piensa, en absoluto, en el mundo, y es externo o trascendente a éste, en absoluto también, como quiera que se represente o conciba esta trascendencia. En cuanto a la sustancia, la primera de las categorías, Aristóteles la caracteriza como el sujeto de los contrarios, lo que quiere decir que de cualquier sustancia puede predicarse, ya algo de una de las demás categorías, ya lo contrario o negarse ésto: esta mesa es gris y no es no-gris; uno de nosotros es el más alto y no es más bajo que ninguno de los demás; etc., o quizá contrarios como blanco y negro sucesivos.

El neoplatonismo había acabado por desarrollar un panteísmo con una marcha o método de tres pasos —no por nada más racional, o racionalmente fundado, que ser el número tres un número sagrado

por excelencia en el pensamiento mítico. Hegel, teólogo de estudios aunque luego profesor de Filosofía como profesión, debe a tal panteísmo, aunque no a él solo, su propio panteísmo y el método dialéctico, que articuló sistemáticamente con las ideas aristotélicas del dios y de la sustancia en esta forma: el panteísmo consiste en identificar a Dios y al mundo; si Dios es un acto de pensarse a sí mismo y es el mundo, es el pensarse el mundo a sí mismo, lo que es concebir al mundo como un gran sér pensante de sí mismo, consciente de sí mismo; este sér puede concebirse también como una gran sustancia única, sustancia pensante, naturalmente, constituída por todas las parejas de contrarios, que la constituirían dialécticamente.

A San Anselmo, el primer gran escolástico medieval cristiano, inventor del argumento ontológico, debe éste Hegel, en el sentido de que su filosofía no es más que un desarrollo gigantesco del argumento. Nos encontramos con éste en la crítica hecha de él por Kant. Recordémoslos. El argumento consistía en sostener que la idea de Dios implica la existencia de éste. Pues ¿qué es la Lógica, qué es el sistema entero de Hegel, sino el desarrollo gigantesco de que la idea de Dios, que es el conjunto de las categorías, implica la existencia de Dios, es la realidad misma de éste?... En este punto fundamental y decisivo, Hegel se separa de Kant, y lo critica. Para Kant, ninguna idea implica existencia alguna. Para Hegel, la *idea del todo* y este *todo existente*, son una misma cosa. Hay una relación esencial entre el argumento ontológico, o la implicación de la esencia por la existencia, y el panteísmo: la implicación de la existencia por la esencia, o Dios, es la de la existencia de todo por la esencia de todo. O hay que hacer un hiato entre la esencia = existencia de Dios y las esencias ≠ existencias de las criaturas. (19/9/66.) Pero a Hegel no se le ocurre más que a Kant que ambas concepciones, podrían componer una antinomía, incluso la antinomía, por excelencia, a pesar de lo mucho que se interesa en las antinomías. Y sin embargo, el hecho histórico de que dos filosofemas contrarios vengan siendo sostenidos alternativamente a lo largo de la historia de la Filosofía, como pasa con el argumento ontológico, o la relación entre la idea y la existencia —la razón y la realidad—, bien podría ser justamente el indicio de la presencia de una antinomía...

Spinoza había sacado de la filosofía de Descartes un sistema panteísta. Descartes había concebido la conciencia de sí, cierta de sí, constitutiva de la primera verdad absolutamente cierta, como una sustancia pensante, que encuentra entre sus ideas las de los cuerpos extensos y la de Dios; y sale del encierro en sí misma demostrando la existencia de una sustancia extensa y de la sustancia infinita o Dios, fuera de ella, la sustancia pensante. Spinoza piensa que el

concepto de sustancia no puede ser el género de una pluralidad de sustancias individuales, ni extensas ni pensantes, sino que es necesariamente el de una sola sustancia, una sustancia única, y absolutamente infinita, esto es, una infinidad de atributos cada uno infinito, de los que dos son la extensión y el pensamiento, de los que son, a su vez, meros modos, los cuerpos y las almas; modos que se distinguen o diferencian en los respectivos atributos por determinación o negación, pues toda determinación es negación: todo *ser tal o cual* es *no ser lo contrario*. A Spinoza debe Hegel el panteísmo, la idea de la sustancia única e infinita, de las categorías como atributos y de la determinación como negación, utilizada en el método dialéctico: el devenir un ser tal o cual, o un ser *determinado* cualitativamente, que, por ser tal o cual *no* es otra cosa, lo que equivale a la *negación* de él en su anterior *indeterminación*, puede servir de ejemplo de como *toda* determinación es negación, ejemplo para todas las demás categorías: la serie de éstas, en cuanto es una serie de creciente determinación, o concreción, no puede menos de ser una serie de negaciones de la anterior y relativa indeterminación, o abstracción. Pero a Spinoza le reprocha Hegel el no concebir la sustancia como sujeto esencialmente pensante, a la manera del dios de Aristóteles —y del sujeto trascendental de Kant y Fichte. (16/9/66.)

Este sujeto, integrado en Kant por el espacio y el tiempo, las categorías, las ideas de la razón pura —postulados de la razón práctica, y esta razón, que venía a darla de la pura, no lo integraba en Kant todo: ni las sensaciones, en el mundo de los fenómenos; ni el mundo de los noúmenos; por lo que el idealismo trascendental de Kant, aunque era un idealismo fundamentalmente de la razón práctica, no era un idealismo absoluto. Pero el sujeto trascendental integrado en Fichte fundamentalmente por la razón práctica, lo integra todo, el mundo de los noúmenos, porque éste se reduce a tal sujeto, y el de los fenómenos, porque éste se lo da como objeto de la voluntaria actividad moral en que consiste; por lo que el idealismo trascendental de Fichte es un idealismo absoluto y voluntarista o de la razón práctica. Tal sujeto trascendental integrante de todo podía muy bien identificarse con la sustancia única, sujeto pensante de sí mismo, Dios y el mundo entero; sólo que Hegel lo concibe integrado por sus categorías. Y el idealismo trascendental de Hegel resulta así un idealismo absoluto, pero el idealismo intelectualista, o de la razón pura, y objetivo, que les he dicho. A Kant y Fichte debe también Hegel el método dialéctico, además de deberlo a los neoplatónicos. Las antinomías kantianas interesan mucho a Hegel: tiene en ellas los modelos de unas tesis y unas antítesis; pero en vez de desechar tesis y antítesis, o de optar por una y desechar la otra, levanta a las dos

en una síntesis —dialécticamente, que es lo que le habría faltado Kant, pero es también lo que le impide ver lo antinómico de la rel ción entre la idea y la existencia, entre la razón y la realidad, ent el idealismo —o el existencialismo..., o la irreducibilidad de las an nomías... Pero por lo pronto la historia entera de la filosofía quec levantada en su filosofía, la más completa, perfecta, la definitiva...

Ahora debemos reflexionar sobre lo que significa el sistema Hegel y la idea que éste tiene de él.

El hombre es el animal racional, es decir, que se define, o difere cia de todos los demás seres menos los animales, por la animalidad: mismo de los infrahumanos —inanimados, vegetales— que de los s brehumanos —espíritus puros, ángeles, demonios, Dios; y que diferencia de los animales por la racionalidad o la razón. Al pront el hombre no se da bien cuenta de lo que su razón es para él. En pieza por ser el realista ingenuo, que cree que su razón no le sir más que para comprender o aprehender las realidades que existe con total independencia de su razón y de todo él. Pero a lo larg de la historia, de la historia en general, de la de la ciencia y la fil sofía en especial, va dándose cuenta, crecientemente, de que la re lidad no es tan independiente de él, y en particular de su razó como había empezado por creer: se da cuenta de que las cualidad secundarias son subjetivas; de que lo son también las primarias; que algunos de sus conceptos integran la realidad parcialmente —t talmente, hasta que llega a pensar en Hegel, que la totalidad de su conceptos integra la totalidad de la realidad, o que su razón es realidad— ¿"su" razón? No. Porque a medida que va dándose cuen de lo anterior, va dándosela de que su razón no es individual cada uno de los individuos humanos, es una razón común a tod ellos, es una razón universal —hasta ser la razón del universo, qu se identifica con ella, también en Hegel. Quiere decirse que la razó va apoderándose de todo hasta ser ella misma todo: imperialism cósmico de la razón, que sería el destino del hombre, si éste se defi por la razón, y ésta tiene, de suyo, en sí, el impulso a apoderarse todo, a dominarlo todo, a serlo todo: *racionalismo absoluto*. El des no del hombre sería el idealismo absoluto de Hegel, sería Hegel. Pe esto nos parece indudablemente desmesuro tal, que su sublimidad es a un punto de resultar grotesca. ¿Cuál puede haber sido el móvil ella? ¿Puede haberse movido la razón misma hasta ella, o la hab movilizado algún otro motor? ¿No diríamos que la idea que Heg tiene de sí mismo es de una —soberbia infinita? ¿No será la soberb el motor radical de la filosofía? ¿Qué es la soberbia? ¿No es la co vicción de la superioridad sobre todos los demás, incluso sobre el m alto, sobre Dios? ¿No fue el pecado de Satán la soberbia? ¿Y no e

Satán un querubín, es decir, una inteligencia pura? ¿No es la soberbia la convicción de la superioridad intelectual? Cuando Aristóteles dice que la filosofía es la ciencia principalísima, por lo que corresponde al filósofo mandar y no ser mandado, y hace de la filosofía primera el pensar al dios, o participar del pensarse a sí mismo que es el dios, o identificarse, en cuanto teólogo, con el dios, que no es más que el teólogo de sí mismo, por decirlo así, ¿está Aristóteles animado por otra cosa que la soberbia? ¿Y la idea del sujeto trascendental, legislador del mundo, como lo llama Kant, no es la figura de la soberbia misma? ¿Y no será ésta la única explicación de la tendencia de la filosofía al monismo? ¿No será indispensable, para ser superior a todo, unificarlo todo bajo el superior? . . .

Pero lo cierto es que, por encima de la cabeza de Hegel, siguió la historia de la filosofía, siguió la historia de la Humanidad. . . Indudable humillación para la soberbia filosófica. No tiene nada de extraño, pues, que la historia de la Filosofía y de la Humanidad siguieran con movimientos de humillación de la razón. . . Ésta había llegado en Hegel a un extremo tal, que era absolutamente imposible continuar la marcha en la misma dirección; era absolutamente forzoso por ser absolutamente la única ya posible, la marcha atrás, o al revés. (18/9/66.)

Lección 25

LA RAZÓN Y LA REALIDAD EN LA LITERATURA. EL *QUIJOTE*

De la idea medieval del mundo había, no sólo la expresión cie tífica de la *Suma*, sino también la expresión artística literaria de *Divina Comedia*, y la expresión artística no literaria de la catedra ¿Será posible, que de la idea moderna del mundo no haya más q la expresión científica —de la ciencia y de la filosofía— y no a mismo una expresión artística, literaria y no literaria? ... La *Divi Comedia* es la obra maestra de toda la literatura medieval justo p ser la expresión que es de la idea medieval del mundo. ¿No serán l obras maestras de la literatura moderna obras tales por ser expresion de la idea moderna del mundo parejas de la expresión de la mediev que es la *Comedia*? ... Pero, ¿cuáles son las obras maestras de literatura moderna? Sin duda, las obras maestras de las grandes lit raturas modernas: descontada la italiana, cuya obra maestra es pr cisamente la *Comedia*, la española, y la portuguesa, la francesa, inglesa y la alemana, que son las únicas cuyas respectivas obras mae tras caen dentro de los tiempos modernos, a diferencia de los co temporáneos, dentro de los que caen las obras maestras de las lit raturas rusa, escandinavas, norteamericana. Acerca de la obra maest de cada una de las literaturas española, portuguesa y alemana, h consentimiento universal: el *Quijote*, los *Lusíadas*, el *Fausto*. Pe en cuanto a la literatura inglesa, hay consentimiento universal acer del autor más eminente de ella, Shakespeare, claro; ya no acerca d su obra maestra: ¿Hamlet, Macbeth, Lear...? Cada una tiene s partidarios. En cuanto a la literatura francesa, no hay consen miento universal ni siquiera acerca del autor más eminente: l franceses mismos, así primarios como bachilleres, se inclinarían p Racine, pero no sin pensar, y decir, que no dejaría de ser injusto n igualar a Racine por lo menos Molière... Esta falta, no ya de un obra maestra de la literatura francesa, sino del autor más eminen de ella, no se debe a que la literatura francesa no cuente con autor ni obras de la eminencia de Shakespeare, el *Quijote* y el *Fausto*. M bien todo lo contrario: se debe a ser la literatura francesa la m completa y perfecta de todas las literaturas modernas: es la úni que tiene una historia igualmente brillante, sin interrupción, des los comienzos de las literaturas modernas en la edad media, que so

precisamente suyos, hasta nuestros días —mientras que la edad media de la literatura inglesa no puede compararse a la de la francesa, ni el siglo XVII de la alemana al francés, ni el XVIII de la española al francés... Cosa equivalente hay que decir bajo el punto de vista de los grandes géneros literarios: si la poesía francesa del Renacimiento inclusive al Romanticismo exclusive no puede competir con la inglesa y la española de los siglos XVI y XVII, la medieval vale cualquier otra, y la contemporánea, desde la romántica ha tenido, incluso, con el simbolismo y el superrealismo, cierta primacía y supremacía en la universal; el teatro y la novela franceses son con los ingleses y españoles lo que no son los italianos ni alemanes; y en la prosa de ideas la literatura francesa permanece inigualada. Es posible, en fin, que sea la escrita con más constante y general perfección de estilo. Son juicios de autoridad ajena a los que asiento con convicción.

En tal situación, ¿qué hacer? Pues, quedarse con el *Quijote* y el *Fausto*. Pues no se trata de comprobar si *todas* las obras maestras de las literaturas modernas son igualmente expresión de la idea moderna del mundo, sino simplemente de comprobar que la idea moderna del mundo tiene expresión literaria pareja de la que tiene la medieval: y si el *Quijote* y el *Fausto* lo comprueban, basta con ellos. Además, quizá tratando de ellos sea posible hacer alguna referencia a Shakespeare y a la literatura francesa. De los *Lusíadas* hubiera querido decirles algo al tratar de los viajes, como les dije entonces; pero, como también les dije entonces, tuve que abstenerme de hacerlo.*

Por lo demás, el habernos quedado con el *Quijote* y el *Fausto* quizá no sea, sin duda no es, un puro azar. Si son las obras maestras que son, ha de ser por algo. Y por algo ha de ser que la una sea coetánea de los comienzos del mundo moderno y de su idea del mundo, y la otra de los finales del mismo mundo y la misma idea, en la frontera con los contemporáneos. ¿Abarcarán entre el *Quijote* y el *Fausto* la trayectoria de la idea moderna del mundo?... Shakespeare es contemporáneo de Cervantes; el siglo de oro de la literatura francesa queda en el medio entre el de las literaturas española e inglesa y el de la alemana...

¿Cómo dan el *Quijote* y el *Fausto* expresión a la idea moderna del mundo? Dándola al tema más profundo, radical, de ella, según acabamos de ver por las lecciones anteriores: el tema de la relación entre la razón y la realidad. Vimos cómo la potencia realmente más potente, y más nueva o característica de la edad moderna, la ciencia, lo entrañaba en germen y lo engendró en la filosofía, para que ésta lo

* Véase Lección 8 (Nota del editor).

criara hasta los extremos de —lo imposible. Esta lección va a procurar exponer a ustedes cómo, y como es que, el *Quijote* da expresión al tema de la razón y la realidad; y la próxima, en parte, hacer lo correspondiente con el *Fausto*, y a dedicar el resto, lo único ya posible, a la expresión de la idea moderna del mundo por el arte no literario.

Recordemos la primera salida de Don Quijote. "Antes del día". Día vacío, por ende ya *decepcionante*... A la caída de la tarde, llegada la venta. Vela de armas, y castigo de los arrieros que las retiran para dar de beber a sus animales. Recepción en la caballería. Regreso para proveerse de lo aconsejado por el ventero, y de un escudero. Encuentro con el muchacho Andrés, azotado por su amo Juan Haldudo, y justicia hecha al muchacho. Encuentro con los mercaderes y primera paliza. Paso del vecino que lo devuelve al pueblo y a la casa. En estas primeras aventuras, Don Quijote transfigura la venta en castillo, el cuerno del porquero en trompeta de enano, y a las mozas del partido en altas doncellas, al ventero en castellano; a los arrieros, a Haldudo y a los mercaderes en caballeros; a sí mismo y a su vecino, primero en Valdovinos y el Marqués de Mantua, luego en Abindarráez y Rodrigo de Narváez. Estas *ilusiones*, no todas van seguidas de *decepción*: Don Quijote tiene éxito, en definitiva, sobre los arrieros, y sólo mucho más tarde, en Sierra Morena, se entera de que para Andrés había sido peor el remedio que la enfermedad. Pero pasemos a la segunda salida. Los molinos. La aventura de Puerto Lápice, con los frailes de San Benito, y la señora vizcaína y su acompañamiento. Los cabreros y el entierro de Grisóstomo, con la "teatral" aparición de Marcela. Los yangüeses. La segunda venta, con los incidentes de Maritornes y el mantenimiento de Sancho. Los dos rebaños. El cuerpo muerto. Los batanes. El barbero de la bacía. Los galeotes. El internamiento en Sierra Morena y la *conspiración* del Cura y el Barbero con Dorotea, para hacer regresar a Don Quijote, por lo pronto, a la venta. Ante la cual nos detendremos, porque, en efecto, desde que aparecen Cardenio y Dorotea cambia la índole de la composición de la obra, hasta el punto de que la venta con todo lo que pasa en ella pide consideración aparte. En las aventuras de esta segunda salida hasta el internamiento en Sierra Morena, Don Quijote transfigura los molinos en gigantes, a los frailes y a los acompañantes de la señora vizcaína en encantadores que llevan hurtada una princesa, la venta en castillo, a Maritornes en la hija del señor del castillo, al cuadrillero en moro encantado, a los manteadores en fantasmas y gente del otro mundo, los rebaños en ejércitos, el cortejo del cuerpo muerto en cortejo de un caballero cuya venganza le estaba reservada, el estruendo de batanes en estruendo de aventura temeraria-

mente indefinida, la bacía de barbero en yelmo de Mambrino; pero no transfigura ni a los cabreros, ni a los yangüeses, ni a los galeotes. De las *ilusiones*, sólo no van seguidas de *decepción* la de la aventura en Puerto Lápice, la del cuerpo muerto y la del yelmo de Mambrino, con los respectivos triunfos sobre el escudero vizcaíno, los encamisados y el barbero. Mas acerquémonos por segunda vez a la segunda venta.

Hasta el internamiento en Sierra Morena, el Quijote tiene la composición que cifra, quizá mejor que ninguna otra fórmula, la de la novela como espejo que se pasea a lo largo de un camino: la composición *itineraria* que sería la composición original y más propia de la novela. Cervantes echa a Don Quijote a andar por los caminos de la Mancha; va recordando aquellos caminos, por los cuales él mismo ha andado tanto; va recordando a los andantes *reales* por aquellos caminos; va imaginándose los encuentros de Don Quijote con ellos... Pero la venta va a ser desde que se *prepara* esta segunda llegada de Don Quijote a ella, el centro, la escena de confluencia, reconocimiento y desenlace dramático, *teatral*, más propiamente que *novelesco* —a menos que pensemos que la "novela ejemplar" tiene composición "cuasi-dramática"—, la venta va a ser la escena de confluencia, reconocimiento y desenlace de un conjunto de "acciones" e "intrigas", a saber, las de Luscinda y Don Fernando, Dorotea y Cardenio, por una parte, y, por otra, las de Zoraida y el Cautivo con su hermano el Oidor y la hija de éste y Don Luis. En sendos entreactos, ya de sueño de Don Quijote y vigilia de los demás, ya de sueño de éstos y vela de aquél, tienen lugar el episodio de los cueros de vino y los de la centinela —porque de nuevo de la bacía del barbero o yelmo de Mambrino tengo que hacer singular mención poco más adelante. Pues bien...

Las transfiguraciones operadas, o las *ilusiones* padecidas por Don Quijote en sus dos primeras salidas, hasta el viaje de regreso de Sierra Morena a la segunda venta, primero, versan en general sobre las *realidades* perfectamente vulgares con que era más verosímil, más *real*, que Don Quijote se encontrase; y, segundo, son también en general, obra exclusiva de la locura de Don Quijote. Por excepción única pudo *conspirar* con la locura de Don Quijote el insólito cortejo del cuerpo muerto. Y si el ventero de la primera venta, y los primeros mercaderes, condescienden más o menos con la locura de Don Quijote, ya Andrés y luego Sancho, éste tan insistentemente como lo hace al principio, se esfuerzan también más o menos por poner en guardia a Don Quijote contra la presumible, la probable, la segura *decepción* de sus ilusiones, con el poco éxito bien sabido. Pero, a partir de la presentación de Dorotea como Infanta Micomicona, las

ilusiones van a ser crecientemente efecto conjunto de la locura de Don Quijote y la conspiración de los cuerdos, que, ya para hacerle volver a su hogar, ya tan sólo para regocijarse ocasionalmente, empiezan a transfigurar ellos mismos la realidad... Esta conspiración llega a un punto singularmente significativo cuando el Barbero promueve la momentánea confabulación, que acaba de organizar Don Fernando, para declarar yelmo y jaez, respectivamente, la bacía y la albarda del —jumento— del otro barbero que está a punto de perder la razón al ver a personas como el Cura y Don Fernando dársela a Don Quijote. "Allá van leyes...", concluye, como quien dice que la legítima realidad es la que quieren los reyes, o las reinas, de las opiniones generales o autorizadas...

Un proceso paralelo, de complicación y refinamiento, al que siguen las *ilusiones*, siguen también las *decepciones* y las *explicaciones* que de ellas se da Don Quijote. La mayoría de las decepciones son del tipo brutalmente *material* de las que siguen a los encuentros con los mercaderes, los molinos, los yangüeses, los rebaños, los galeotes. A éstos no los había transfigurado; pero se había hecho la ilusión de hacerlos colaborar en la ilusión acerca de sí mismo y de Dulcinea: pero ya la de los batanes resulta de una índole puramente psicológica, *humana*, como más tarde la de la aventura de Andrés, al tener lugar en Sierra Morena; y aquella con que pagan a Don Quijote los galeotes va acompañada del peculiar sentimiento de decepción que produce el recibir los efectos de la ingratitud humana: "Don Quijote, mohinísimo de verse tan mal parado por los mismos a quien tanto bien había hecho". La decepción no deja de ser, pues, de esta segunda ilusión, la previa, por decirlo así, a la primera —¿y a todas las demás? Luego, desde que los cuerdos empiezan a conspirar para transfigurar la realidad, empieza también a no haber decepciones... De la primera e inmediata que padece, en la aventura de los mercaderes, se da Don Quijote la *explicación* real: el accidente del tropezón y caída de Rocinante; pero desde la aventura de los molinos se reitera la explicación de los encantamientos, en especial obra de los encantadores que le persiguen, empezando por engañarle, por ilusionarle; es decir, que Don Quijote admite el estar ilusionado, pero por obra de una nueva ilusión: unos encantadores o ilusionistas ilusorios. Y esta explicación se generaliza en la de "cosas propias de caballerías" para aplicarla a los sorprendentes reconocimientos y desenlaces de la venta. La paliza que le dan los yangüeses se la explica en forma excepcional:

> yo me tengo la culpa de todo; que no había de poner mano a la espada contra hombres que no fuesen armados caballeros, como

> yo; y así creo que en pena de haber pasado las leyes de la caballería, ha permitido el Dios de las batallas que se me diese este castigo;

y es que, como este caso es uno de los pocos en que no hay ilusión, no puede haber encantamiento... A esta explicación es comparable la de la malaventura con los galeotes, donde tampoco hay ilusión. "Siempre, Sancho, lo he oído decir: que el hacer bien a villanos es echar agua en la mar". Sin embargo, lo que no hay en estos casos es una ilusión propia de ellos, aparte de la ilusión general y previa de Don Quijote acerca de sí mismo: porque si Don Quijote no se hace ilusión acerca de los galeotes, sí se la hace de que colaboren en que se la hace de sí mismo y de Dulcinea. Finalmente, acaba por no haber explicaciones —al llegar la tardía decepción de la justicia hecha a Andrés—, aún antes de empezar a prevalecer la falta de decepciones.

Tanto y tal es lo que se acumula desde que empieza a haber encantadores, ilusionistas, no ilusorios (como aquellos por obra de los cuales se explica Don Quijote las decepciones), sino reales, al iniciarse la conspiración en grande de los demás para transfigurar(le) la realidad.

Al salir la ventera, su hija y Maritornes a despedirse de Don Quijote, cuando se le llevan enjaulado para su pueblo, dice a las mujeres el caballero:

> No lloréis, mis buenas señoras; que todas estas desdichas son anejas a los que profesan lo que yo profeso; y si estas calamidades no me acontecieran, no me tuviera yo por famoso caballero andante.

Es decir, que lo que le corrobora las ilusiones son las mismas decepciones, con paradójica sutileza. Pero también es en ellas corroborado por las obras que son sus efectos, como en el idealismo del yo que se da un no-yo para poder realizar su desenvolvimiento moral:

> De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, biencriado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos.

—aunque también se da lo contrario hasta cierto punto, como en un idealismo que hablara en serlo la justificación para no hacer más:

> yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto basta para la seguridad de mi conciencia; que la formaría muy grande si yo

pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta perezoso y cobarde.

Podemos prescindir, para abreviar, del regreso desde la ven pueblo, con los encuentros del Canónigo, el cabrero y los dis nantes, y de la estancia en el pueblo que ocupa los primero pítulos de la "Segunda Parte", y pasar a la tercera salida. (18/9 Camino de Zaragoza. Cortes de la Muerte. Caballero del que o Selva o de los Espejos. Caballero de Verde Gabán. Lo: nes. Las bodas de Camacho. La cueva de Montesinos. La r venta, Maese Pedro con su mono adivino y su retablo, y la ave: del rebuzno. El barco encantado. Los Duques. El encuentrc éstos marca una división de la Segunda Parte comparable marcada en la Primera por la vuelta a la segunda venta. En el viaje hasta el encuentro con los Duques, no vuelve Don Q te a experimentar más decepción del tipo brutal de la mayor la Primera Parte, que la final de la aventura del rebuzno, en bio, tiene dos éxitos capaces de corroborarle en sus ilusiones cuanto la victoria lograda sobre el de los Espejos y el resultad desafío hecho a los leones. La aventura con el de los Espej consecuencia de que desde el principio de esta Segunda Part menta la intervención de los ilusionistas reales, y de que éstos piezan a dejarse contagiar peculiarmente por el ilusionismo, p sinrazón. Dejan partir a Don Quijote porque se quedan con l tención de salirle al encuentro bajo la figura de otro caballer dante, vencerle y obligarle a volver al hogar y permanecer e El Bachiller Carrasco se transfigura él mismo, pues, en Cab de los Espejos. La transfiguración no va sin su ilusión, sin su razón: el Bachiller da por sentado que vencerá a Don Quijo buenas a primeras... Los leones no son transfigurados por Quijote, pero es que son unos leones, una realidad ciertan menos real, en los caminos de la Mancha de Aragón como d de Castilla, que los rebaños de ovejas y carneros, pero que p mismo que es ciertamente menos real, sirve a la maravilla para Don Quijote se confirme en su locura, en su irrealidad, has punto de querer mudar de nombre. Pero son el descenso a la va de Montesinos y el encuentro con Maese Pedro lo que a novedades de significación decisiva. El descenso a la cueva a a la transfiguración de la realidad el misterio de la naturaleza acción del sueño, esta última en forma mucho más refinada y funda que en el episodio de los cueros de vino. El retablo de se Pedro aporta la ilusión de tercera potencia que es la "il cómica" de un teatro de *muñecos:* Don Quijote transfigura la t

figuración que son ya los muñecos, que éstos son ya en otra potencia que los actores de carne y hueso. Pero donde la transfiguración de la realidad llega a su colmo, porque a su colmo llega también la conspiración de los ilusionistas reales y el ilusionarse éstos a sí mismos, es desde el encuentro con los Duques. Estos se convierten en poderosos empresarios de toda una tramoya fantasmagórica para alucinar a Don Quijote más de lo que ya lo está: organizan la cabalgata de la profecía del desencantamiento de Dulcinea; envían a la Trifaldi y Clavideño; inventan una ínsula y el gobierno de ella... Pero la empresa misma, ¿no es efecto de un haber caído presas de la sandez, que desde la primera comida en su castillo, les reprocha el grave eclesiástico que gobernaba su casa? "Por el hábito que tengo, que estoy por decir que es tan sandio vuestra excelencia como estos pecadores". En todo caso, tan acabada conspiración tiene por efecto postrero el de convertir las ilusiones en realidades, cuando Doña Rodríguez acude a Don Quijote en demanda de reparación para su hija burlada; el Duque ordena el duelo de Don Quijote con el lacayo Tosilos; éste, por haberle parecido bien la moza, contraviene (a) las ordenanzas que le tenía dadas el Duque; éste hace dar al lacayo cien palos; la muchacha se mete monja y Doña Rodríguez se vuelve a Castilla. Y natural que con tal progreso de las ilusiones, se modifiquen congruentemente las decepciones y las explicaciones de éstas, hasta fundirse en la general atmósfera que se crea de indistinción entre la realidad y lo irreal.

Era difícil superar el ápice alcanzado con los Duques. De no poner un término súbito, irreal para el sentido de la realidad de Cervantes, no quedaba sino volver paulatinamente a la razón y la muerte. Podemos prescindir también, pues, de la última porción del *Quijote*, con el cambio de la meta de Zaragoza por la de Barcelona, la estancia en esta ciudad, el vencimiento por el Caballero de la Blanca Luna, el regreso al pueblo, la recuperación de la razón para morir (la razón definidora de la realidad o el ser y *causante* de la muerte o el no ser: qué ambivalencia...); podemos prescindir de esta porción, aunque hay en ella puntos sumamente interesantes al fin a que quiero llegar con ustedes, para decir, en cambio algo de aquello que completa, y hasta hace culminar esencialmente, lo que cabe llamar el proceso de Don Quijote, y es el que acabo de resumir tan violentamente como me lo imponía la cortedad de una sola lección: lo que lo completa, y hasta lo hace culminar esencialmente, son los que cabe llamar, asimismo, proceso de Sancho y proceso de Dulcinea. El proceso de Sancho, su paulatina contaminación por la locura de Don Quijote, hasta la inversión de los términos, volverse Don Quijote cuerdo para morir, persistir

Sancho en la ilusión, sobrevivir loco (la sinrazón, definidora de la irrealidad o el no ser y condición de la vida o el ser: qué simetría de contraste con la ambivalencia anterior...), es lo bastante notorio e indiscutible para que ya haya sido señalado más de una vez y sea bien conocido. Quizá no, empero, en todo su detalle significativo, ni principalmente en su significación total para el fin a que aludía hace un momento. Pero es el proceso de Dulcinea el superlativamente significativo en el detalle y en total. En el momento de entregar en Sierra Morena a Sancho la carta de amores para Dulcinea, ésta es todavía para Don Quijote y Sancho, esto:

> a lo que yo me sé acordar, Dulcinea no sabe escribir ni leer, y en toda su vida ha visto letra mía ni carta mía, porque mis amores y los suyos han sido siempre platónicos, sin extenderse a más que un honesto mirar. Y aun esto, tan de cuando en cuando, que osaré jurar con verdad que en doce años que la quiero más que a la lumbre destos ojos que ha[n] de comer tierra, no la he visto cuatro veces; y aun podrá ser que destas cuatro veces no hubiera ella echado de ver la mía que la miraba: tal es el recato y encerramiento con que su padre, Lorenzo Corchuelo, y su madre, Aldonza Nogales, la han criado.
>
> —¡Ta, ta!— dijo Sancho—. —¿Que la hija de Lorenzo Corchuelo es la señora Dulcinea del Toboso, llamada por otro nombre Aldonza Lorenzo?
>
> —Ésa es —dijo Don Quijote—, y es la que merece ser señora de todo el universo.
>
> —Bien la conozco —dijo Sancho—, y sé decir que tira bien una barra como el más forzudo zagal de todo el pueblo. Vive el Dador, que es moza de chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho, y que puede sacar la barba del lodo a cualquier caballero andante, o por andar, que la tuviese por señora.

Pero también es para Don Quijote esto:

> Así que, Sancho, por lo que yo quiero a Dulcinea del Toboso, tanto vale como la más alta princesa de la tierra. Sí, que no todos los poetas que alaban damas debajo de un nombre que ellos a su albedrío les ponen, es verdad que las tienen... No, por cierto, sino que los más se las fingen, por dar sujeto a sus versos, y porque los tengan por enamorados y por hombres, que tienen valor para serlo. Y así, bástame a mí pensar y creer que la buena de Aldonza Lorenzo es hermosa y honesta; y en lo del linaje, importa poco; que no han de ir a hacer la información de él para darle algún hábito, y yo me hago cuenta de que es la más alta princesa del mundo... Y para concluir con todo, yo imagino que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada, y puéstola

> en mi imaginación como la deseo, así en la belleza como en la principalidad...

Y no mucho después, en trance de castigar a Sancho, que pone lengua en Dulcinea, enojado de que por fidelidad a ésta no quiera casarse con la Micomicona su amo, es para éste su señora:

> Y ¿no sabéis vos, gañán, faquín, belitre, que si no fuere por el valor que ella infunde en mi brazo, que no le tendría yo para matar una pulga? Decid, socarrón de lengua viperina, y ¿quién pensáis que ha ganado este reino y cortado la cabeza a este gigante, y héchoos a vos marqués (que todo esto doy ya por hecho y por cosa pasada en cosa juzgada), sino es el valor de Dulcinea, tomando a mi brazo por instrumento de sus hazañas? Ella pelea en mí, y vence en mí, y yo vivo y respiro en ella, y tengo vida y ser.

Por eso, en definitiva, cuando Sancho pretende que Don Quijote tome por Dulcinea y dos doncellas suyas a las tres labradoras que volvían del Toboso, se produce la más paradójica de las situaciones: que el loco transfigurador de las mozas del partido en doncellas y de Maritornes en la hija del castellano, se resiste a transfigurar a las labradoras en Dulcinea y sus doncellas, y sólo acepta la explicación del encantamiento, no para explicarse que la realidad *no sea* como es, sino para explicarse que *sea* como es ... Se niega a aceptar la realidad de que Dulcinea sea una labradora, y acepta que ésta es la apariencia real de la real Dulcinea ideal...

Este complejo proceso, de ilusión por obra, primero, de la previa locura sola de Don Quijote; luego, además, de la conspiración de los cuerdos, crecientemente contagiados de la locura; conspiración en la que se llega a la de la bacía y la albarda, ante lo cual cabe preguntar: ¿qué es lo real, y lo racional?, ¿lo declarado tal por la razón solitaria del barbero, o lo declarado tal por la sinrazón de Don Quijote acompañada por la razón o sinrazón de los cuerdos o semicuerdos? Este complejo proceso ¿no es un proceso que partiendo de la general convicción de que hay entre razón y sinrazón, realidad e irrealidad, una distinción tajante, inequívoca, indubitable, empieza por ser el de la demostración de la sinrazón por la realidad, y, correlativamente, un deslinde de la sinrazón, y la razón o una definición de ésta por la realidad —es sinrazón lo que no logra realizarse, es razón lo real o que se realiza—, pero también, recíprocamente, un deslinde de lo real y lo irreal, una definición de lo real por la razón —es real aquello en que están de acuerdo los cuerdos, irreal aquello en que se queda solo el loco, para acabar

resultando el proceso de la confusión de la razón y la sinrazón, por un lado, de la realidad y la irrealidad, por otro? ¿No sería la madura idea de la vida de Cervantes la de que, si las ilusiones de los tiempos de su juventud habían resultado auténticamente irrealizables, las presuntas realidades de los tiempos de su senectud no eran verdaderamente reales? En todo caso, ¿no resulta el *tema* más profundo del *Quijote* el tema de *la razón y la realidad?* (21/9/66) Ahora bien, inmediatamente empiezan a acudir a la memoria otras obras literarias y filosóficas. En el resto de la obra del propio Cervantes, entremeses como *El retablo de las maravillas* y *La cueva de Salamanca,* comedias como *El rufián dichoso* y *Pedro de Urdemalas.* En el resto del teatro español coetáneo, *La verdad sospechosa, La vida es sueño, La gran Semíramis, El mágico prodigioso, El gran teatro del mundo, El condenado por desconfiado, El Burlador...* En el teatro francés de la misma edad, *La ilusión cómica, El mentiroso, El enfermo imaginario, Tartufo, El misántropo...* En el teatro de Shakespeare, *Hamlet, Como gustéis, Penas de amor perdidas, Mucho ruido para nada,* el *Sueño de una noche de verano,* la *Tempestad...* Hasta el *Fausto.* Es decir, las obras maestras de la literatura moderna y mucho más de la misma literatura. Si resultan tantas teatrales, acaso ello tenga su significación. Las unas tienen exacta y expresamente el mismo tema, de la razón y la realidad; unas, centrado en torno del tema del sueño; otras, en torno del tema del teatro. Si ante la "ilusión cómica" sucumbe el cuerdo, ¿cómo no sucumbirá el loco? Pero si ya el cuerdo sucumbe a la ilusión de la realidad, ¿dónde la diferencia entre la realidad y la irrealidad, la razón y la sinrazón...? Si el mundo entero no es más que un gran teatro y la vida entera no más que un fugaz sueño... Algunas de las obras recordadas nos presentan figuras que van desde los irreflexivos o deliberados simuladores, pasando por los desconfiados de una u otra realidad y los demasiado confiados en alguna, hasta los auténticos cogitabundos y dubitativos sobre la realidad y la irrealidad, el ser y el no ser. Hasta que en la literatura del Barroco se generaliza el sentimiento, el concepto, la figura simbólica del Desengaño. Basta recordar a Quevedo y Gracián. Mas Don Ramón Menéndez Pidal ha escrito:

> En este periodo de Cervantes escribe Lupercio de Argensola el conocidísimo soneto sobre los encantos de aquel blanco y carmín de Doña Elvira, beldad, mentirosa no igualada por la de ningún rostro verdadero. ¡Cuántos comentarios se han hecho sobre esta poesía, con ineptas mudanzas de su pensamiento final! Pero su verdadero sentido no se nos revela hasta que no recordamos la

insistencia con que en los dos periodos anteriores eran condenados los afeites femeninos, pues el arte no debe engañar al espíritu humano que descansa firme en la bondad y hermosura de todo lo natural. Ahora para el poeta de fines del siglo XVI la verdad y la belleza ya no son una misma cosa; la naturaleza ha perdido su divino prestigio: nos engaña; el cielo azul "ni es cielo ni es azul", sentencia inquietante que Calderón repetirá en *Saber del Mal y del Bien:* "no es cielo ni es azul".

¿Es propiamente subjetividad de las cualidades, o engaño objetivo, como el del afeite? (V. Soneto). Mas las figuras imaginarias, ilusorias, irreales, recuerdan, por asociación de semejanza notable, una figura también cogitabunda, dubitativa, en encierro y aislamiento, pero esta vez figura real: la figura de Descartes. Y recordamos, decisivamente, que la filosofía de Descartes puede condensarse en esta antítesis: definición de la realidad por la razón y de la razón por la realidad. Es real aquello y sólo aquello que la razón define: la extensión; pero es razón aquella y sólo aquella que corresponde a la realidad matemática. Ahora bien, ¿qué quiere decir el lógico de que Descartes es el padre de la filosofía moderna, sino que su filosofía incorpora ejemplarmente —en la plenitud de sentidos de este término— para el resto de la filosofía moderna, el tema esencial, principal, radical, de su tiempo, de los tiempos modernos —el tema de la razón y la realidad? Porque ¿es la filosofía moderna *materialismo?* Extremo de la definición de la realidad por la razón matemática... Pero ¿no es la filosofía moderna más bien *idealismo?* Subjetivación de lo cualitativo —el cielo que no es azul—, correlativa forzosidad de la identificación de lo real con lo cualitativo... Y se imponen ciertas conclusiones.

"Vuestro libro no tiene necesidad de ninguna cosa de aquellas que vos decís que le faltan, porque todo él es una invectiva contra los libros de caballerías", dice en el prólogo el autor que le dijo su amigo gracioso y bien entendido, fundando así la interpretación más patente y corriente de la obra, pero tan insuficiente... Los libros de caballerías son libros de locuras. Las caballerías son locuras —seguramente ahora, si es que no lo fueron siempre... Imaginemos un caballero andante, por los caminos reales, reales en todos los sentidos, de nuestros días: a ver si lo que nuestro conocimiento de la realidad nos impone imaginar no es una serie de choques del caballero con la realidad, capaces de convencer al caballero de locura, si la locura no entrañase precisamente la incapacidad de convencerse de sí misma; y serie únicamente si el caballero no se topase de buenas a primeras con un agente de la policía motorizada de caminos... Las caballerías son locura hasta tal punto, que ya

para imaginar a nuestro caballero andante con alguna verosimilitud, tenemos que empezar por imaginarle loco previamente: sólo un loco se echaría a andar como caballero por los caminos. Mas, locura es sinrazón, y, así, el choque de las caballerías con la realidad resulta el complejo proceso antes analizado sumariamente, que desarrolla literariamente el tema de la razón y la realidad a que el análisis acabó por conducir.

Cervantes estaba, al parecer, decepcionado de la vida, aunque decepcionado con aquella resignada melancolía comprensiva e indulgente a que dio quizá la expresión literaria más punzante en el episodio de los puntos de la media, tan insignificante para quien recorre sin atención las páginas del *Quijote:*

> De nuevo nuevas gracias dio Don Quijote a la Duquesa, y en cenando, Don Quijote se retiró en su aposento solo... Cerró tras sí la puerta, y a la luz de dos velas de cera se desnudó, y al descalzarse (¡oh desgracia indigna de tal persona!), se le soltaron, no suspiros, ni otra cosa, que desacreditase la limpieza de su policía, sino hasta dos docenas de puntos de una media, que quedó hecha celosía. Afligióse en extremo el buen señor, y diera él por tener allí un adarme de seda verde una onza de plata; digo seda verde, porque las medias eran verdes. Aquí exclamó Benengeli, y escribiendo, dijo: "¡Oh pobreza, pobreza...! ¿por qué quieres estrellarte con los hidalgos y bien nacidos más que con la otra gente...? ¡Miserable de aquel, digo, que tiene la honra espantadiza, y piensa que desde una legua se le descubre el remiendo del zapato, el trasudar del sombrero, la hilaza del herreruelo y la hambre de su estómago!" Todo esto se le renovó a Don Quijote en la soltura de sus puntos... Finalmente, él se recostó pensativo y pesaroso, así de la falta que Sancho le hacía, como de la irreparable desgracia de sus medias, a quien tomara los puntos aunque fuera con seda de otro color, que es una de las mayores señales de miseria que un hidalgo puede dar en el discurso de su prolija estrecheza.

Eran sus juveniles sueños de grandeza lo decepcionado por la realidad de los días de su madurez y senectud —realidad decadente, pues. Pero podía identificar sus sueños juveniles con las caballerescas empresas e ideales del Imperio que con Carlos había llegado a su grandeza suma, y explicarse la decepción por obra de una realidad fementida que había venido a hacer de semejantes empresas e ideales, locuras. Así es como su personal decepción fue caso de la incoada decadencia de la grandeza de España, grandeza en que tan presto se insinúa la decadencia, que semeja flor de un día. Cervantes debió de querer dar a su personal decepción, y a la general decadencia de los tiempos, expresión literaria en la novela ejem-

plar de un loco que, creyéndose caballero del romancero saldría al camino a recoger un par de decepciones, es decir, de palizas. Pero la fabulación del salir al camino era de suyo susceptible de una prolongación, de una *reiteración* tal, que a lo largo de su camino podía ir encontrándose con todo su tiempo. Cervantes comprendió más intuitiva o más reflexivamente, todo el partido que podía sacar de la fabulación, y lo sacó efectivamente. El gusto de seguir por el camino fuerza *a* su imaginación, a su sensibilidad, a todo su espíritu, a ir complicando y refinando la ficción según hemos visto. Ahora, desde su concepción misma, era el meollo de la ficción el tema de la razón y la realidad. Nada tan natural, pues, como que su desarrollo fuera el de este tema. Mas este tema era el tema del tiempo. Por serlo, fue tema de la literatura y de la filosofía de la edad, en los términos apuntados en lo anterior. Pero el *Quijote* es la expresión literaria más cabal del mismo. Y por serlo, como en general de su tiempo, según quedó insinuado hace un instante, la novela resultó la *epopeya* de su tiempo, si por epopeya se entiende aquella obra literaria en que se expresa todo un tiempo con su tema.

La cuestión es *si* entre el tema de la razón y la realidad entrañado en la imagen del loco que como caballero se echa a andar por el camino, y el tema de la razón y la realidad como tema de los tiempos modernos, hay sólo una casual coincidencia o una relación esencial. La imagen del loco que como caballero se echa a andar por el camino, encarnaba la decepción de Cervantes, la decadencia de España. Esta era, pues, lo que entrañaba el tema de la razón y la realidad. *Razón* de Descartes, de Francia, de Hobbes, de Inglaterra, de la modernidad, definir la realidad —en oposición a la definición medieval, de la materia informada por las formas ideales, estamentales, jerárquicas— como la materia, puramente extensa o no, pero matemáticamente dominable, hasta el extremo de lo humano mismo, físico y psíquico, médico y moral, individual y social, directa o indirectamente dominable por el mismo método; definición que le dio en efecto a la modernidad la dominación. *Locura* de España, salir como caballero medieval al encuentro de la realidad moderna. La razón y la realidad que a España le interesaba definir recíprocamente eran otras: no la razón de la técnica dominación temporal de la realidad material e inmanente, ni esta realidad, sino la razón teológica y mística de la salvación eterna y esta realidad espiritual y trascendente; la razón de las razones del corazón que la razón no conoce, en que el genio previó y predijo al espíritu de geometría su limitación y superación por el espíritu de *finesse*... Supone reducir los ideales juveniles de Cervantes y del

Imperio a este ideal religioso: Carlos y la Cristiandad y el Turco, Lepanto, Cervantes en Argel... ¿Echaría de menos en la España de Felipe II el ánimo heroico, de heroísmo religioso, de la España del Emperador? —Cortés, San Ignacio... La decadencia habría empezado por ser infidelidad al ideal imperial religioso...

El *Quijote* tiene, en suma, una significación ideológica muy precisa. Pero no está en una filosofía *stricto sensu* esotéricamente cifrada con él, como pretendían interpretaciones sin vigencia en la actualidad. Está en ser la expuesta expresión literaria del tema ideológico de su tiempo —que se prolongó hasta el contemporáneo, para acabar de extinguirse con él y empezar a ser reemplazado por otro. Según mi maestro Ortega, sería el tema de nuestro tiempo, el de la sustitución de la razón pura por la razón vital. Pero nuestro tiempo es el contemporáneo, que debe contarse desde la muerte de Hegel, y, con éste, de la razón pura. Porque la razón vital no sería más que una modalidad reciente de una razón no pura —tampoco, pues, la razón *práctica pura* de Kant—, o impura, tan impura, que hasta deja de ser razón, en todo sentido algo propio de este término...

La interpretación anterior arraiga en una concepción mucho más amplia y fundamental, filosófico-histórica. Una cultura es una sucesión temporal, histórica, de grupos de problemas y temas que, jerárquicamente articulados, van preocupando y ocupando a las partes predominantes, por el número o la calidad, de los individuos integrantes de un grupo humano; tan sólo menos consciente y fecundamente a unos, más a otros, que resultan las personalidades representativas de cada "momento" de la cultura. Los mismos temas reciben así expresiones tan variadas como son las vocaciones personales: el mismo tema puede ser objeto de desarrollo indeliberado, intuitivamente adivinador, por obra de una ficción literaria, y de desarrollo deliberado, reflexivamente indagador, por parte de una meditación filosófica. A la articulación jerárquica de los temas va unida la relatividad de la división de la historia de la cultura en "momentos": un gran tema puede unificar una edad por encima de la división de ésta en épocas o periodos definidos por temas menores. Así es como un tema del pasado puede seguir siendo el del presente, y así es como tal tema y las obras que le hayan dado expresión pueden ser fundado objeto de una preocupación actual profunda, íntima, auténtica. Tales obras serían la mejor fuente de conocimiento de nosotros mismos, si es cierto el apotegma de Dilthey, de que el hombre no se conoce a sí mismo por medio de la introspección, sino de sus hechos en la historia.

El *Quijote* es fuente de conocimiento histórico de su tiempo, y

del nuestro, aunque éste ya no sea aquél, al menos del todo, porque *versa sobre su* tiempo, lo que podría no hacer, como no haría si fuese, por ejemplo, una novela histórica; y porque es *producto* y por tanto *expresión* de su tiempo, lo que no puede dejar de ser ni siquiera una novela histórica. (22/9/66)

Me ha faltado nada menos que el tema del esfuerzo heróico: "podrán los malandrines y follones..."

Lección 26

LA RAZÓN Y LA REALIDAD EN LA LITERATURA —EL *FAUSTO*— Y EL ARTE

DEL QUIJOTE les propuse saltar al *Fausto*; de los comienzos, renacentistas, de la literatura moderna, a los finales, románticos, de ella. ¿Es posible que no haya en el largo intervalo novedades dignas de consideración? ¿Es imposible que haya en el mismo intervalo persistencias más dignas de consideración aún? Claro que no es indispensable, ni mucho menos, que la *persistencia* sea sin *intermitencias*: el curso histórico de un tema puede ser como el del río Guadiana, que en España desaparece en la tierra, bajo la que prosigue su curso, para reaparecer más adelante y proseguirlo de nuevo a flor de tierra. *El* tema *de una edad* sólo será tal si la domina de un cabo a otro. *El* tema *de la edad moderna* parece ser el de la razón y la realidad, persistente, en su expresión más consciente y completa, en la filosofía moderna, desde los comienzos hasta los finales de ella: desde el conciencialismo de Descartes hasta el idealismo objetivo de Hegel; desde la voluntad de victoria sobre la naturaleza y su ideal en Bacon, hasta el voluntarismo absoluto y *el mismo* ideal en Fichte. Si resulta que en los comienzos y en los finales de la literatura moderna hay correspondencia de tema con los respectivos de la filosofía moderna, resultará confirmado notoriamente el tema de esta edad. La lección pasada les habrá mostrado cómo hay efectivamente tal correspondencia entre los comienzos de la filosofía y los de la literatura modernas. Esta lección les mostrará cómo sigue habiéndola efectivamente entre los finales de la una y de la otra.

Goethe publicó la "Primera Parte" del *Fausto* en 1808, pero una primera redacción, conocida como *Fausto Primitivo* o *Proto-Fausto*, era parte de sus manuscritos cuando se instaló en Weimar en 1775, o sea, 33 años antes, a los 24 de su edad; y publicó la "Segunda Parte" en 1831, o 23 años después de la "Primera", y el anterior al de su muerte, a los 82 de edad; sin haber dejado de trabajar en la obra en los intervalos entre el *Proto-Fausto* y las publicaciones de las dos "Partes", lo que quiere decir que fue realmente la obra de su larga vida: él mismo dice que había trabajado en ella durante 60 años. Estos solos datos bastan para comprender las discontinuidades de índole, de atmósfera y otras, entre las dos "Partes", a pesar

de las continuidades de personajes principales y otras, entre ellas. En la "Primera" prevalece la tragedia humana del idilio de Fausto y Margarita sobre toda la significación filosófica que le dan su origen, la participación decisiva de Mefistófeles, las intervenciones no realistas. En la "Segunda" muy diferentemente, es el propósito de que tengan significación filosófica los episodios lo que determina éstos. No es, pues, infundado buscar la significación filosófica de la obra en la "Segunda Parte" solamente —con la excepción, bien fundada asimismo, del origen de la fábula, en los comienzos de la "Primera": tras el "Prólogo en el cielo", en que "El Señor" entrega a Fausto a Mefistófeles, las primeras escenas que presentan a Fausto, hasta que éste se decide a seguir a Mefistófeles. Porque Fausto es una figura bien representativa, aunque no fuera la real que fue, del reemplazo del espíritu medieval por el moderno, del hastío de lo medieval y el afán de novedad o "modernidad". Pero el sentido último de ésta lo revela plenamente sólo también el último acto de la "Segunda Parte". Hay fundamento aún, pues, para marchar rápidamente por esta "Parte", para poder detenerse y marchar debidamente despacio en su final. Los tres primeros actos *culminan* en el tercero con la breve vida de Euforión, nacido de las ocultas nupcias de Helena y Fausto; contrafigura de Byron —que había sido casi una obsesión del viejo poeta— y símbolo de la genealogía, en parte helénica, de la poesía moderna; y *terminan* en la muerte del joven Saltarín y la descomposición de Helena *en un cuerpo*, que desciende tras del hijo al reino de Perséfone, *en una veste y un velo* que le quedan a Fausto en los brazos y pronto se convierten en nubes que lo rodean, lo elevan hacia lo alto y desaparecen con él: no sé si símbolo del malogro simplemente de Byron o de la poesía moderna. Después de todo esto, que he mencionado simplemente para ejemplificar lo que voy a añadir ahora mismo, se vuelve a ver a Fausto, en los dos últimos actos, metido en nuevas aventuras, que no tienen con las de los tres primeros actos otras relaciones que la superficial de la reaparición en el cuarto de personajes del primero, y la única y profunda de la continuidad del espíritu fáustico y mefistofélico a lo largo de los cinco actos, doble espíritu que, por lo demás, se condensa y precipita acabadamente desde el final del tercer acto hasta el del quinto y de la "Segunda Parte". Tampoco tienen las aventuras de los actos cuarto y quinto otras relaciones entre sí que la reaparición de Fausto y Mefistófeles y la continuidad del doble espíritu de ellos. Por todo lo cual, en suma, debe detenerse la marcha al final del tercer acto, para ser despaciosa sólo a lo largo del quinto.

Tras el descenso de Euforión y de Helena a las regiones infernales, la vieja Forcias, que es el *daemonium exmachina* de todo el tercer

acto —ustedes comprenderán en seguida por qué he alterado la consagrada expresión *deus ex machina*—, la vieja Forcias excita a Fausto a retener firmemente lo que ha quedado en su poder y a servirse de ello:

¡Sírvete del alto,
inapreciable favor y elévate a lo excelso!
Te transporta por encima de todo lo vulgar, raudo,
en el éter, tan largamente como puedas durar.

Y el acto termina con un sucesivo canto de cuatro partes del coro, que es un canto compuesto de cuatro variaciones sobre el tema que modula el verso final de esta manera:

¡Pues para guardar nuevo mosto, se vacía, raudo, el
viejo odre!

Es decir, el acto no termina, en todo rigor, con este verso, sino con esta acotación: "Cae el telón. Forcias, en el proscenio, se levanta gigantesca, desciende de los coturnos, se quita la máscara y el velo, y se muestra como Mefistófeles..."

Excitado por Forcias, esto es, por Mefistófeles; transportado por la veste y el velo de Helena; rehecho, pues, tras la "defección" de Euforión y de Helena, en el sentido del canto de las cuatro partes del coro, parte Fausto a las nuevas aventuras de los últimos actos. Puede salvarse aún la bélica del cuarto, para marchar por el quinto todo lo despacio que requiere el análisis indispensable a la exhibición de su significado.

Fausto reaparece empeñado en gigantescas obras, de las que dan breve y perfecta idea estos versos puestos en su boca en la escena siguiente a aquella que voy a analizar enseguida en todo su detalle:

Abro espacios a muchos millones,
no seguros, sin duda, mas de habitar activa y libremente.
Verde la campiña, fecunda; hombre y ganado
en seguida a gusto sobre la novísima tierra...
Aquí dentro un país paradisíaco,
ahí fuera, rabia el mar hasta el borde,
y cuando trata, violento, de abrir brechas,
un tropel de gentes corre a cerrarlas.

¿Les ha sonado a algo ya oído? ¿En la lección sobre Fichte?

Con tales obras trata Fausto de dar satisfacción a su "espíritu", el que se llama precisamente "fáustico". Mas la antigua pareja de los viejecitos Filemón y Baucis, símbolo clásico de los pobres felices

con su suerte, posee un trocito de tierra, con una cabaña, un jardincillo y una capilla, que ponen a Fausto un límite tan insoportable para su espíritu como infranqueable para su poderío, pues que los viejecitos se obstinan en no cederlos. Por aplacar a Fausto, Mefistófeles y tres "poderosos", y "violentos", "compañeros" acaban, en la noche y por medio del fuego, con los obstinados y todo lo suyo. Pero cuando Mefistófeles y sus tres compañeros dan cuenta de su fechoría a Fausto, éste se indigna:

> Trueque quería, no quería rapiña.
> ¡El desatinado, el fiero golpe
> maldigo!

Y al quedarse solo, viendo el fuego por un balcón del palacio y lamentando

> ¡Ordenado pronto, demasiado pronto hecho!,

a "media noche", "aparecen cuatro mujeres *graue*", lo que quiere decir tanto "grises" como "viejas".

Primera. Me llamo *Mangel*. Es decir, la falta de algo, la carencia, la deficiencia.

Segunda. Me llamo *Schuld*. Es decir, la deuda y la culpa.

Tercera. Me llamo *Sorge*. Es decir, la cura, en el sentido del clásico "curarse" o "no curarse de" algo, preocuparse o no por ello, como el que tiene "cura de almas" o el "cura", por éstas, por las almas.

Cuarta. Me llamo *Not*. Es decir, la necesidad apremiante, la miseria mortal.

Tres de ellas declaran que la puerta del palacio de Fausto está cerrada y que no pueden entrar, pero Cura replica que ella se desliza y entra por el agujero de la llave, y desaparece, efectivamente. Sus tres "hermanas" se alejan a la vez que sienten cómo

> de lejos, de lejos,
> ahí viene la hermana, ahí viene...
> ... *Tod*.

Es decir, la muerte. El original dice "el hermano", porque *Tod*, en alemán, es masculino; pero también *Mangel* lo es, y, sin embargo, *Sorge* se dirige a *Mangel*, *Schuld* y *Not* diciéndoles: "Hermanas, vosotras no podéis ni debéis entrar", y Goethe las designa, en la acotación que las introduce, como "mujeres".

Fausto entra del balcón en el palacio, diciéndose:

Cuatro vi venir, tres sólo irse;
el sentido de sus palabras no logré comprenderlo.
Sonaron a algo así como si dijesen... *Not,*
una lúgubre rima siguió... *Tod.*

Y continúa el monólogo hasta que

La puerta chirría, y nadie entra.
(*estremecido*) ¿Hay alguien ahí?
Cura: ¡La pregunta pide un sí!
Fausto: Y tú, ¿quién eres tú?
Cura: Ahí estoy al instante.
Fausto: ¡Aléjate!
Cura: Estoy en mi lugar.

Y sigue un diálogo entre ambos que termina así:

Fausto: Mas tu poder, oh Cura, furtivamente grande,
No lo reconoceré.
Cura: ¡Sepas por experiencia cuán veloz
de ti me aparto con una maldición!
¡Los hombres están ciegos toda la vida,
ahora, Fausto, ciega tú a su término!

Y sopla sobre Fausto, dejándolo ciego.

De sólo lo anterior resulta patente que Goethe concede a Cura sobre Fausto un poder que está declarado mucho más explícitamente por la propia Cura en sus réplicas a Fausto:

Si ningún oído me percibiese,
no dejarían de oírse mugidos en el corazón;
bajo cambiante forma
ejerzo terrible poder.
Por los caminos, sobre la onda,
eternamente angustiosa compañía;
siempre hallada, jamás buscada,
tan halagada cual maldecida.

A quien una vez poseo,
de nada le sirve el mundo entero;
del fondo le asciende eterna sombra,
el Sol no sale ni se pone
aun teniendo perfectos los sentidos,
le habitan tinieblas en lo íntimo,
y no sabe de todos los tesoros
ponerse en posesión.

Dicha y desdicha vuélvense quimera,
muere de hambre en la abundancia;
sea el placer, sea el dolor,
lo remite al día siguiente,
sólo del porvenir está a la expectativa,
y así jamás llega a un término.

¿Irá? ¿Vendrá?
La resolución se le ha quitado;
en mitad del camino franqueado
vacila, tanteando, a medios pasos.
Se pierde cada vez más a fondo,
ve todas las cosas más torcidamente,
oprimiéndose y oprimiendo a los demás enojosamente,
tratando de respirar y ahogándose;
no ahogado y sin vida,
no desesperando, no entregado a una obra.

Tan incesante rodar,
doloroso dejar, repugnante deber obrar,
tan pronto emancipar como oprimir,
un sueño a medias y un reconfortarse malamente,
lo ata a su puesto
y lo prepara para el Infierno.

Es la descripción acabada del que vive preocupado, lleno de inquietud y cuidado, de cura por —no simplemente algo, sino por todo, si su vida consiste esencialmente en vivir *siempre* así, preocupado, lleno de inquietud y cuidado de cura, cuando no por una cosa por otra como vivimos los seres humanos.

Las cuatro mujeres son, pues, los fantasmas denunciadores, a Fausto, de su falta y de su culpa, y anunciadores, a él también, de la necesidad de su muerte, para la cual le deja preparado Cura dejándolo ciego, y de su descenso al Infierno. Pero...

Mientras que, ciego, y sin embargo todavía inquebrantablemente emprendedor, cree estar oyendo los ruidos de la excavación de un foso, lo que en realidad está oyendo son los golpes con que los Lémures, dirigidos por Mefistófeles, cavan la fosa en que lo hunden y muere. Han triunfado de él Cura, la muerte y el Infierno... No.

No ha triunfado Cura, porque cuando deja ciego a Fausto, éste se apresura a replicar:

La noche parece penetrar aquí más y más hondo,
mas en lo interno luce clara luz;
lo que he concebido, corro a llevarlo a cabo...

¡Fuera del campamento, siervos!...
¡Coged las herramientas...!
¡Lo planeado tiene que en breve lograrse!
A riguroso orden y rauda diligencia
sigue el más bello de todos los premios;
para que se cumpla la mayor de las obras
basta *un* espíritu a mil manos.

Y de la muerte y de Mefistófeles, que quiere cobrar el alma que le fue vendida en contrato escrito con sangre, triunfa Fausto al ser rescatado por los ángeles que vencen a los demonios, convocados por Mefistófeles, con las rosas suministradas por las penitentes entre las que figura Margarita, y que lo entregan a los niños del Limbo, quienes a su vez lo transportan hasta el coro de las penitentes que rodean a la *Mater gloriosa*. Porque, como ésta dice a Margarita:

¡Ven! ¡álzate a más altas esferas!
Si él te adivina, nos seguirá

Como Dante a Beatriz. Y como dice el Coro místico, poniendo fin a la tragedia:

Todo lo perecedero
es sólo un símbolo;
lo insuficiente,
aquí se vuelve cabal;
lo indescriptible,
aquí es un hecho.
Lo eterno de la mujer
nos arrastra hacia la altura.

Como a Dante Beatriz. Es el triunfo del espíritu fáustico:

¡Pues para guardar nuevo mosto, se vacía, raudo, el viejo odre!

del final del tercer acto. El espíritu de estos otros versos de los actos cuarto y quinto:

Fausto: ¡Señorío gano, riqueza!
La obra es todo, nada la gloria.
Fausto: Ésta es de la sabiduría la última conclusión:
Sólo aquel merece así la libertad como la vida
que día a día tiene que conquistarlas.
Ángeles: A quien siempre afanosamente se esfuerza,
a ése podemos salvarlo.

Quienes esto dicen son los ángeles que transportan "lo inmortal de Fausto" rescatado, explicando así el rescate. Y habiendo Goethe subrayado estos dos versos, indicó que encerraban la clave de su obra: *es el afanoso esfuerzo sostenido lo inmortal del hombre.*

Pero si éste es el espíritu fáustico, y éste el espíritu del hombre moderno, ¿no habrá aún nada de él en Don Quijote? Naturalmente: "Podrán los malandrines y follones quitarme la ventura, que el esfuerzo y el ánimo es imposible", dice después de una decepción, afirmando la resolución de sobreponerse a todas las decepciones, aún posibles, seguramente efectivas.

Pero ¿y el espíritu mefistofélico? — Hay todo a lo largo de la "Segunda Parte" de la tragedia una serie de palabritas subrayadas que llegan a intrigar al lector, que no descubre al pronto la razón de que estén subrayadas. Son la gran mayoría formas del artículo "un". Llega un momento en que el lector cree comprender: lo subrayado es la *unidad* de la Naturaleza. Pero después llega otro momento en que la unidad subrayada parece más bien la de Fausto o de su espíritu. Y aun otro en que la unidad parece ser la de Forcias, cuando ésta dice:

> ...sólo a mí, la *una,* llamaron a sosegado servicio.

Mas después de haberse Forcias desenmascarado como Mefistófeles y de otros lugares, de que va resultando en forma cada vez más concluyente, acaba el lector por pensar que ha comprendido definitivamente: la unidad subrayada es la de la Naturaleza *y* la del espíritu fáustico *y* la del espíritu mefistofélico o del Demonio cósmico; es la unidad de la *Weltanschauung* "pandemoníaca" para lo que la Naturaleza está animada, como el hombre, por el Demonio del afanoso esfuerzo sostenido, inmortal... Su vida toda decantó esta *Weltanschauung* en Goethe, quien la condensa en esta "Segunda Parte", concluida la cual escribe en su diario, el 22 de julio de 1831, cuando le falta poco más de un mes para cumplir ochenta y dos años, y poco más de medio año para morir: "El gran negocio, llevado a término".

La coincidencia de la *Weltanschauung* goethiana como *Weltanschauung* del esfuerzo con la de Fichte como *Weltanschauung* de la voluntad, les habrá saltado —al oído, en conjunto y aún en detalle como el de la inmortalidad del esfuerzo y las vidas futuras. Pero también la diferencia entre el *panteísmo* de la una y el *pandemonismo* de la otra —sólo que, ¿hay realmente gran diferencia entre identificar a la voluntad universal, aunque sea sólo la buena voluntad, con Dios, identificar al esfuerzo universal también, con el Demonio, si se recuerda que este nombre no tiene etimológicamente el sentido uni-

lateral del espíritu del mal que acabó por tener, sino el sentido neutral de un ente que podía ser un *endaimon* o genio bueno tanto, por lo menos, como un *cacodaimon* o genio malo?... Donde la diferencia puede parecerles mayor es en el papel de Cura en Goethe, por no parecerles que tenga correspondencia alguna en Fichte. Y sin embargo, ¿no hay una relación esencial entre la voluntad y la cura en el sentido indicado, de la preocupación, la inquietud, el cuidado —por lo futuro? Preocupación, inquietud, cuidado no puede tenerse más que por lo que no está *consumado* ya, por lo que no puede tenerse más que, si es malo, dolor, resignación, desesperación, rebeldía; o no puede tenerse más que por aquello de que se está *expectante* aún, que no puede ser, a su vez, más que futuro y posible: porque si fuese seguro, necesario, indefectible, sería como si estuviese consumado ya... Y tampoco es posible *querer* lo que ya se tiene o es —a lo sumo, si es bueno, su prolongación, es decir, su futuro, e indeciso: porque si estuviese ya decidido irrevocablemente, volvería a ser como si estuviese consumado ya; querer se puede, pues, única e igualmente, lo futuro y posible... Y encima, únicamente aquello que es objeto de cura puede serlo de voluntario esfuerzo, de voluntad esforzada, para lograrlo o evitarlo. O en suma: la cura es la condición de posibilidad de la voluntad y el esfuerzo. (Quien lo ha expuesto expresamente es Schopenhauer). Por lo que bien podríamos comprobar, retrospectivamente, que la voluntad envuelve en Fichte la constitución dinámica de la cura. Por lo demás, en este caso, de Goethe y Fichte, entre el primer ministro del Estado y el profesor más eminente de su Universidad, la de Yena, hubo relaciones personales que no hubo entre Cervantes y los filósofos modernos. (24/9/66.) Y ambos dieron expresión, el uno por medio de la personificación poética en Fausto, y el otro por medio de lo que puede llamarse la mitología filosófica de la voluntad, no sólo a la idea del mundo del hombre moderno, sino al "espíritu" todo de él.

Examinada la expresión artística literaria de la idea moderna del mundo, procede indagar la expresión artística no literaria de ella, o artística, sin más, para abreviar. Y ante todo hace el caso de la catedral de Chartres inquirir si la idea moderna del mundo no se habría dado equivalente expresión arquitectónica —reforzado por la idea de tener la arquitectura por su función en la vida humana relaciones que no parecen tener las demás bellas artes, y ser sus obras capaces de una monumentalidad de que tampoco parecen serlo las de las demás bellas artes, y ser la monumentalidad susceptible, a su vez, de valores de que no lo serían obras sin ella, por exquisitas y refinadas que sean. Y en seguida se ocurre que no deja de haber monumentos de la arquitectura moderna que pueden alegar fundada pretensión a

ser para el mundo moderno y su idea del mundo lo que para los medievales una catedral como la de Chartres: el Vaticano obra tan conjunta de las artes renacentistas-barrocas como de las medievales la repetida catedral; el Escorial, capital arquitectónica del primer Imperio moderno; Versalles, sede arquetípica del moderno Estado absoluto... Pero la reflexión sobre la historia del arte moderno hace pensar que quizá no sea la arquitectónica la expresión artística más *propia* de la idea moderna del mundo —que quizá una de las diferencias, entre los sucesivos mundos históricos y sus ideas del mundo esté en las diferentes artes que les dan respectiva expresión más propia, y no sólo en las diferentes artes, sino en los diferentes productos de la cultura que se la den: el mundo medieval no dio a su idea del mundo la expresión por la *ciencia* que ha dado el moderno a la suya... Bien; pues, acaso una de las características de la historia del mundo moderno sea la emancipación de la escultura, la pintura y la música respecto de la arquitectura y unas de otras. Fijémonos particularmente en la pintura y la música. La pintura se hace independiente hasta el punto que denuncia la aparición de una obra arquitectónica puesta a su servicio: el Museo de pintura, como el del Prado. La música sigue una marcha paralela, aunque rezagada, hasta los conciertos públicos y el edificio para ellos. Y es sin duda a esta emancipación, y a cuanto significa, a lo que deben pintura y música haber llegado a ser las artes características del mundo moderno que a ser llegaron. Pero si es así, debiera buscarse la expresión artística más propia de la idea moderna del mundo en la pintura y la música. Y si se la busca, se la encuentra.

La emancipación de la pintura como arte con peculiar sustantividad parece haber sido una cosa con la emancipación del color y de la luz respecto de sus servicios a las formas: distinguimos unos cuerpos de otros, sus superficies unas de otras, no sólo por sus formas, sino por los colores que las rellenan, por decirlo así, o, incluso, que ellos con sus propios límites mutuos perfilan. Pero un buen día empezó el pintor a percibir los colores y la luz como valiosos estéticamente por sí mismos, por sí solos, independientemente de las formas, que se esfumaban tras ellos al constituir ellos un continuo, par de contrastes que fuera, como los del claroscuro, de pura cromaticidad y luminosidad, flotante por sí, subsistente en sí. Es lo que puede verse y estudiarse en cuadros como *Las hilanderas* de Velázquez, de 1657, y *La ronda* de Rembrandt, de 1642. En ésta, aunque se la llama tradicionalmente *La ronda de noche*, no es nada seguro que la luz que la ilumina sea luz nocturna alguna —¿hay en la escena algún foco de luz artificial?—, y no una luz bien diurna, contrastada por las sombras de los altos edificios del fondo. Lo que parece querer decir que

la luz se ha hecho independiente de la vinculación correlativa co cosas y las horas, y vive una vida propia e intemporal. Y en el cu de Velázquez, no son las trabajadoras que le dan título las pro nistas, sino que la protagonista, única, es la luz que las envuelv una flotante tenuidad dorada, esfumando los perfiles de sus for En uno y otro cuadro, a pesar de todas las formas reales aún su tentes en ellos, ya no son ellas más que el pretexto escenográfico la comparecencia de la nueva y única protagonista, el alma d colores, la luz misma.

La emancipación de éstos sigue, a través principalmente de C una trayectoria que llega a su extremo en el impresionismo, y sentido habría que buscar en el de la trayectoria del idealismo pírico, desde el inicial subjetivismo de las cualidades secundarias, mordialmente los colores, hasta el final *sensualismo* o reducción mundo natural a las puras sensaciones, sin causa más allá de ni siquiera sujeto sustancial de ellas.

De la música, por su parte, la trayectoria de emancipación pa haber marchado desde la clásica, con una *voluntad* de *formas* e plificada por excelencia en Bach, hasta la romántica, con forma expresión de la *voluntad* creadas por la espontaneidad genial de y ejemplificadas por excelencia en Beethoven, estricto contem neo de Goethe y Fichte. Y es Schopenhauer, el otro gran filó de la voluntad salido de Kant, quien en su "metafísica de la mús interpretó ésta a diferencia de las demás artes, expresiones dire de las *ideas* en que se objetiva la voluntad que es la sustancia va del universo, como la expresión directa de esta misma *volun* pues si la música es tenida vulgarmente por expresión más bien d *sentimientos*, a éstos los tiene Schopenhauer por manifestacion modos de la voluntad confusamente entendidos por el vulgo:

> La música no es, en manera alguna, como las otras artes, la im de las Ideas; sino la imagen *de la voluntad misma*, cuya objetiv son también las Ideas. ...pinta toda excitación, toda tende todo movimiento de la voluntad, todo lo que la razón compr bajo el amplio y negativo concepto del sentimiento... Por se ha dicho siempre que la música es el lenguaje del sentimi y de la pasión... Por no exponer la música, como todas las d artes, las *Ideas*, o grados de la objetivación de la voluntad, directamente la *voluntad misma*, es también explicable que c directamente sobre la voluntad, esto es, los sentimientos, pasi y afectos del oyente... La invención de la melodía, el desc miento en ella de todos los más profundos secretos del hun querer y sentir, es la obra del genio... La música es una inc ciente ejercitación en la Metafísica, en la que el espíritu no

que filosofa. . . . [por] una sinfonía de Beethoven hablan todas las humanas pasiones y afectos: la alegría, el pesar, el amor, el odio, el espanto, la esperanza, etc., en matices sin número. . . [Las analogías meramente metafóricas.]

Con estas citas y las anteriores indicaciones mínimas tengo que contentarme, o mejor dicho, tienen que contentarse ustedes, y dar por finalizada la historia de la idea *moderna* del mundo, para pasar a la de la *contemporánea* y más *nuestra*. La próxima lección resumirá la idea moderna y dará el programa de la historia de la contemporánea. Pero es precisamente el final de esta lección el lugar que me parece más justo, frescas aún las expresiones más impresionantes de la idea moderna del mundo, para delinear el "espíritu" del hombre sujeto de ella.

Si hay algo tan radical como peculiar del hombre occidental moderno, y su idea y *sentimiento* del mundo y de la vida, a diferencia quizá de todos los demás hombres y sus ideas y sentimientos del mundo y de la vida, es la doble idea y sentimiento de que no hay más que un mundo y una vida, *éstos*, naturalmente, y de que su *ser* mismo, o el *ser* en general, es actividad, "actualidad", "acto", que in-siste re-iterándose.

—Pero, se replicará, ya para Aristóteles "lo existente en cuanto existente" era, en último y supremo término, "acto" y "acto" puro, el "acto" divino. Y tal idea la hizo suya Santo Tomás para idear filosóficamente el Dios cristiano.

—Sin duda, cabe contrarreplicar, pero quizá con ciertas importantes diferencias.

La filosofía griega culminó en Aristóteles porque los conceptos de "potencia" y "acto" son la más perfecta solución griega al problema del "movimiento" en que la filosofía griega se había enredado desde sus orígenes, como oriunda, con suma probabilidad, del sentimiento de la instabilidad de las cosas y el afán de escapar a esta instabilidad.

El problema del "movimiento" no era el del mero movimiento *de lugar* que para los modernos, para quienes la palabra "movimiento" ya no tiene más sentido que éste. Era el problema, además, de todo proceso de aumento o disminución, alteración cualitativa o cambio de cualidad, como el blanquearse o ennegrecerse una cosa, y "generación" o "corrupción", como dicen los términos técnicos tradicionales para el nacimiento o la muerte de los seres vivos, la fabricación o la destrucción de los productos del arte o técnica humanos. El problema estaba en que todos estos procesos parecen implicar unos incomprensibles, unos imposibles, pasos del no-ser al ser, o del ser al no-ser: del no ser el sér vivo a ser, y de ser a dejar de ser; de no

ser blanco a serlo y a dejar de serlo; incluso de no ser en tal lugar o estar en él, a estar o ser en él, y a dejar de estar o ser en él.

De los conceptos de su solución, "potencia" y "acto", dice el propio Aristóteles que no pueden *definirse;* que únicamente pueden *intuirse* por medio de una *inducción* desde ejemplos, como el que pone él mismo: lo que el bloque de mármol es a la estatua hecha de él es la potencia a su acto. ¿Qué es, pues, el bloque por respecto a la estatua? *No es* la estatua, pero tampoco es *nada*: el bloque no es un *no ser absoluto,* una nada, aunque *no sea* la estatua: es un *no ser* sólo *relativo,* relativamente *a la estatua,* o a su *acto,* o *ser pleno.* Así, como dice Aristóteles también: "todas las cosas se generan del *no ser,* pero del *no ser* en acto, que es *ser* en potencia". Como lo incomprensible imposible estaba en que del *no ser, en absoluto,* o de la nada, se generase algo, le parece a Aristóteles que con el generarse todo de un *no ser relativo,* había resuelto el problema. Si la solución es más verbal que real, o no, es problema, a su vez, en que no voy a detenerme. Pues al fin hacia el que voy, le es indiferente su *verdad;* importa sólo su *sentido.*

En todo caso, es fácil ahora ver la correspondencia entre los conceptos de potencia y acto y los conceptos, también aristotélicos, de "materia" y "forma", armadores de la idea medieval del mundo. El bloque de mármol es la materia de la estatua, y ésta, la forma dada a la materia. Por ser la potencia una materia, es por lo que no es un no ser absoluto, sino sólo un no ser relativo: el bloque de mármol *no es* la estatua, pero *es* algo, la materia que es el mármol. Y el acto el ser pleno de la estatua, es la materia conformada —los filósofos prefirieron decir "informada"— por la forma, y primariamente ésta la forma misma, en cuanto que ella, con su propio ser, pues una forma no es nada, sino esto, una forma, da el ser pleno de la estatua.

Ahora, para Aristóteles es "el dios" un acto *puro* —de toda potencia, o de toda *materia;* o también, una forma pura— de lo mismo. Por donde atisbarán ustedes que si el ejemplo de la estatua indujo a identificar la forma aristotélica con la forma geométrica, más o menos regular, de un cuerpo, el dios debe inducir a rectificar tal identificación —y, en efecto, la forma debe concebirse con toda la generalidad de la *esencia* de cualquier cosa o sér, de lo que hace que éste sea lo que es, consista en una forma como la de la estatua o en una esencia como la divina— que es, para Aristóteles, la del acto de pensarse que ya hube de mentarles con ocasión de Hegel.

Pero si "el dios" es tal forma o acto puros, y el movimiento implica la materia potencial y la forma actual en la relación entre los cuales consiste, "el dios" tiene que ser absolutamente inmóvil, y si es el "primer motor" del mundo entero, es porque lo sumamente

bueno de aquello en que consiste atrae a las inteligencias de las esferas celestes "como lo amado mueve al amante", según les apunté también en la misma ocasión. Por lo mismo, es decir, en cuanto inmóvil, resulta trascendente al mundo entero, móvil, con una trascendencia de índole o esencia: el dios es lo absolutamente diferente por su esencia, inmóvil, del mundo, móvil en el amplio sentido que antes les expliqué.

Es cierto que Aristóteles escribe la soberbia frase "el acto del pensar es vida y el dios es este acto", pero no parece menos cierto que la interpretación auténtica "obliga a considerar la intelectual vida divina como una paradójica vida estática". De suerte que, en definitiva, la filosofía de Aristóteles culmina en un sér estático, que constituye el término hacia el cual se mueven el mundo en general, a través del amor de las Inteligencias de las esferas al sumo bien que es tal sér, y el filósofo en especial, por medio del amor al saber —o filosofía— teórico y teológico del mismo ser. Ambos amores, el de las Inteligencias y el del filósofo, son translúcidos símbolos del afán del hombre, arrastrado y fatigado del movimiento de las cosas, por reposar finalmente. Y este mismo sentimiento e idea de las dos vidas y los dos mundos, *esta* vida y *este* mundo y *la otra* vida y *el otro* mundo, siguieron siendo los del hombre cristiano en general: también para éste es la muerte el descanso de las fatigas de esta vida en este mundo, en cuanto tránsito al menos al cielo de la bienaventuranza consistente en la beatífica visión o contemplación amorosa de Dios por toda la eternidad.

Mas he aquí que el hombre occidental moderno irrumpe sobre el haz de la historia como el primer hombre que se encuentra en su elemento en el movimiento en cuanto tal, y por ende como el primer hombre infatigable por mucho que se mueva o que lo muevan. Las consecuencias son tremendas. Tal hombre sentirá e ideará el *ser* mismo como movimiento no *necesitado* de fin, aunque *pueda tenerlo*. Y tal hombre sentirá e ideará como *innecesario*, aun cuando *posible*, todo ser, todo mundo, toda vida trascendentes a *esta* vida y a *este* mundo del movimiento. Tal hombre sentirá e ideará que si hay *otra* vida y *otro* mundo, no serán *otros* en el radical sentido tradicional, en que se oponen a esta vida y este mundo del movimiento caducable (!) como otra vida y otro mundo de reposo imperecedero, sino tan sólo como una segunda vida en un segundo mundo que, si a pesar de ser segundos, son "vida" y mundo *de* una "vida", no pueden ser esencialmente sino lo que ya esta primera vida y su mundo serían por su esencia: movimiento. El hombre occidental moderno sería el primer hombre que siente e idea no *necesitar* de un Dios trascendente —al movimiento, esencia de esta vida y de este mundo, porque ya no

experimenta la *necesidad* de reposar, porque se cree infatigable aunque tras las fatigas de esta vida le aguarden las de otra— indefinidamente. El sentimiento del infinito en el espacio, filosofado y poetizado por Bruno, se ha trasmutado en el sentimiento del infinito en el tiempo, filosofado por Kant y Fichte y poetizado por Goethe. Y esto es, en fin, demoníaco, porque es sentirse e idearse "demonio" capaz de aceptar la condenación al movimiento y despedir a Dios con un "gracias, pero ya no me interesa el reposo que me ofrecéis —ni por tanto vos mismo". (25/9/66)

SEGUNDA PARTE

La idea contemporánea y nuestra

Lección 1

DE LA IDEA MODERNA DEL MUNDO A LA CONTEMPORÁNEA Y NUESTRA *

DEBEMOS AHORA PUNTUALIZAR el resultado de la historia de la idea moderna del mundo, puntualizando la idea misma que es tal resultado.

Vimos cómo la potencia a la vez más potente y más nueva, y por ambas cosas más característica, del mundo moderno, es la moderna ciencia de la naturaleza: y lo vimos singularmente viendo cómo es ella la que determina más de raíz y con más alcance la idea moderna del mundo: no sólo determina la idea de su objeto propio, el mundo natural; sino que influye también sobre las ciencias humanas en la determinación del objeto propio de éstas, el mundo humano; y haciendo de la filosofía su *ancilla* o sierva, acaba de determinar la idea del mundo sobrenatural. Recordar cómo fue todo esto, sumariamente, es justo lo que debemos hacer ahora.

La ciencia moderna de la naturaleza es la ciencia *exacta, matemática,* de ésta, de la naturaleza, más aún que la ciencia *empírica* de ella. Es tal, porque su objeto propio es únicamente *lo formulable matemáticamente* de *los fenómenos* físicos: únicamente lo escrito en letras matemáticas de la naturaleza, según la expresión de Galileo. Pero lo formulable matemáticamente de los fenómenos físicos, es esencialmente, o primordialmente, el movimiento, entendido solamente como movimiento *de lugar*: movimientos de los astros, movimiento de la caída de los cuerpos, unificados por Newton como fenómenos, de una única gravitación universal; movimiento de propagación de la luz, concebido por Huygens como fenómeno de un movimiento ondulatorio metafenómeno; análisis y síntesis químicas concebidas por Dalton como fenómenos de movimientos de separa-

* Esta lección tenía el número 22 en una versión abreviada del curso; era explicación de una segunda parte muy corta (constaba de 7 lecciones únicamente). Al año siguiente (1967), el autor pudo desarrollar la segunda parte del curso con mayor extensión, pensando ya en la publicación del libro. Pese a este cambio, la presente lección tiene un sentido introductorio, sirve de puente entre lo visto en la primera parte del curso y lo que se verá en la segunda. Es ésta la razón por la que la hemos dejado aquí, quitando sólo las dos últimas páginas, que contenían el esbozo de la segunda parte (tal como aparece en este libro) y la forma a que se sujetaría la versión abreviada, que ha sido substituida por esta segunda parte completa. (Nota del editor.)

ción y aproximación de átomos metafenómenos. Por eso es la ciencia moderna de la naturaleza esencialmente, o primordialmente, *mecánica*.

Ahora bien, esta ciencia entraña tres ideas y una motivación de ellas y de ella misma.

Una idea *materialista* de su objeto y del mundo natural: el movimiento de lugar, que es su objeto propio, es únicamente, porque no puede ser otro, el de *cuerpos, extensos, materiales*: fenómenos, como los astros, las bolas rodantes, los péndulos; o metafenómenos, como el éter y los átomos; pero cuerpos, extensos, materiales.

Una *correlativa* idea *idealista*, en el sentido del idealismo *empírico* o *subjetivo* —ya sabemos qué mal llamado así: lo real, lo objetivo, en el sentido de existente con independencia de la existencia de todo sujeto individual, sería exclusivamente lo material, la materia; lo *cuantitativo;* lo *cualitativo*, las *cualidades secundarias*, sería *subjetivo*, existente exclusivamente en los sujetos individuales, como *ideas sensibles* o *sensaciones* suyas.

Una idea *idealista* también, pero ahora en el sentido del idealismo *trascendental*: la razón matemática —así podemos llamarla ahora— *define* lo matemático de los fenómenos físicos, la *realidad* de éstos, su realidad únicamente *material*, si es que aún no la *integra*, siquiera parcialmente...

Reparemos, una vez más, en que tales ideas ya hacen presa en el mundo humano y en el mundo sobrenatural.

La subjetividad de las cualidades sensibles secundarias es una idea de lo subjetivo, de la subjetividad humana o del hombre. La razón matemática es, por lo pronto, la razón humana, asimismo; lo que implica hacerse del hombre, del animal racional, la idea de que es el animal matemáticamente racional; de donde la tendencia a que racionalización sea matematización —hasta de las pasiones, como en Spinoza.

Y el materialismo es esencialmente adverso a toda idea de un mundo sobrenatural, en la medida en que éste sea esencialmente, asimismo, un mundo espiritual, un mundo de espíritus, supremamente divino.

Todas estas ideas integran ya una cierta idea del mundo en su totalidad: en ésta, el mundo se reduciría:

al mundo natural de la materia

y el mundo humano de los sujetos de las cualidades sensibles y de la razón matemática,

sin mundo sobrenatural alguno.

Esta idea del mundo tiene su *motivación*.

La mecánica es ciencia de la *técnica económica* del *poder* y *domi-*

nación sobre la naturaleza o el mundo natural, y, por medio de ellos, sobre el mundo del hombre y sobre éste mismo. Lo descubrimos ante todo en Galileo, pero no en él solo.

Es, pues, una nueva variedad histórica de la especie o el género *homo*, el hombre *moderno* quien hace irrupción con su radical y esencial impulso y afán de poder y ahorro sobre el mundo natural y el humano —sin cuidarse del sobrenatural.

Pero este hombre y sus motivos no tienen sólo el aire de maldad que parecen tener por los términos en que acabo de caracterizarlos. Quizá todo lo humano sea ambiguo, ambivalente —antinómico... En todo caso, hay que hacerle al hombre moderno con sus motivos la justicia de reconocer que su afán de poder y ahorro se inserta en un ideal, en una utopía, de perfeccionamiento de la Humanidad, expuesta o formulada, más que por los científicos, por los filósofos —recordemos: Bacon, Descartes—, pero por éstos en cuanto filósofos *de la ciencia moderna*, y hasta en cuanto ellos mismos científicos; y se conjuga con un ideal de verdad, como lo encontramos en el teatro de Molière, animado por él.

Las ideas entrañables de la ciencia de la naturaleza acaban por dominar —cómo no— en las ciencias humanas, y son llevadas a todos los posibles extremos por la filosofía, como es la misión de ésta.

El maquiavelismo es oriundo del mismo afán de poder y dominación *puro* —de toda moralidad y religiosidad, de todo cuidado por un mundo sobrenatural— que la ciencia de la naturaleza. Qué significativa pareja de italianos renacentistas Maquiavelo y Galileo, éste mecánico de un príncipe que debía ser como el dibujado por aquél.

Y de Galileo, principal y expresamente, aprende Hobbes para idear su sistema *materialista* todo él:

De corpore: el mundo natural ideado en la forma más fiel a la ciencia de la naturaleza: puros cuerpos en movimiento.

De homine: el hombre, sujeto de las cualidades sensibles y de todo lo demás de que es sujeto, pensamiento discursivo y movimientos del ánimo, todo lo cual se reduce a apariencias de movimientos corporales; es decir, el materialismo de la naturaleza pasa a dominar al hombre entero, y a ser materialismo filosófico.

De cive: el mundo social humano ideado como un estado de naturaleza, de guerra entre todos y miseria y peligro mortal de todos, y un estado de paz, de una república o Estado del absolutismo más absoluto, ideado como un gran cuerpo metafóricamente, pero también *materialistamente*, sin metáfora alguna, en cuanto integrado por hombres concebidos previamente así.

Y no hay mundo sobrenatural *real*.

Maquiavelo y Hobbes tienen una idea pesimista del hombre. ¿En

qué relación con la motivación de la ciencia de la naturaleza con los motivos o móviles del hombre moderno? Sin duda, de oposición al idealismo de la utopía de perfeccionamiento de la Humanidad, que incluye en sí la idea de una *perfectibilidad* del hombre excluida por la pesimista de Maquiavelo y Hobbes. Pero, no menos sin duda, de coincidencia con el afán de poder y ahorro de la ciencia de la naturaleza y del hombre moderno: ya señalada en Maquiavelo: pero puntualizaré que éste y Hobbes concentran el afán de poder y ahorro en el príncipe o el soberano, con el correlativo desdén para el resto de los humanos...

Sólo que a estos desarrollos de las ideas y la motivación de la ciencia de la naturaleza, *unilaterales* en el sentido de la idea materialista y el aire de maldad de los motivos del hombre moderno, oponen otros filósofos otros desarrollos, de las ideas idealistas y el ideal y la utopía del perfeccionamiento de la Humanidad. (18/9/66)

Locke, Voltaire y Montesquieu, idealizando la constitución real de Inglaterra, la proponen como ideal del Estado, democrático y liberal; más liberal que democrático, por lo que la esencia ideal de él está más en la libertad, o las libertades del individuo, y el respeto, y hasta el fomento de ellas por el Estado. Ahora bien, en su libertad y libertades, está la dignidad del individuo humano en cuanto persona, la dignidad de la persona humana, es decir, del sujeto de la libre voluntad moral responsable, espíritu irreducible a toda materialidad, creado por el Espíritu divino: idea a la que le viene bien como a ninguna otra el nombre de "personalismo".

Entre Locke y Montesquieu, llevó Berkeley el idealismo empírico o subjetivo a su cabal extremo, en el que el mundo exterior ya no es más que un mundo de ideas en las sustancias psíquicas, únicas que subsisten, causado en cada una de ellas por Dios: Este *da*, pues, a cada sujeto individual el mundo exterior —en espera de que en Fichte la Voluntad cósmica, que es también Dios, *se lo dé*, como objeto de su acción moral.

Pues tras los tres, Locke, Berkeley y Montesquieu, otros tres, Kant, Fichte y Hegel, desarrollan el idealismo trascendental, hasta llevarlo, en la dirección del primado de la razón práctica y en la dirección del primado de la razón pura, también a los cabales extremos. Este desarrollo tiene, por un lado, con la ciencia de la naturaleza, con el materialismo y el idealismo empírico y con el liberalismo, y, por otro lado, con los tres mundos, natural, humano y sobrenatural, las relaciones siguientes.

La ciencia de la naturaleza lo incoa como ya indiqué: la razón matemática define, si no integra, el mundo natural. Kant hace la filosofía de esta ciencia, y encuentra que, más precisamente, las in-

tuiciones del espacio y el tiempo y las categorías, que hacen posible las matemáticas y la ciencia natural, respectivamente, integran los fenómenos físicos, a los que se reduce el mundo natural; pero éste es todavía objetivo: en Kant, no hay idealismo empírico; éste no es engullido por el trascendental.

Pero lo es en Fichte y Hegel. En Fichte, porque el mundo natural se lo da el sujeto trascendental, para poder ejercer en él la actividad de la voluntad en que consiste, él, el sujeto trascendental. En Hegel, porque el mundo natural está integrado por las categorías de la "objetividad" —el mecanismo, el quimismo y la teleología—, que son, como todas las categorías, integrantes del sujeto trascendental, que en él, en Hegel, es el Dios —mundo entero: natural y humano, y sobrenatural, aunque esto en sentido que hay que precisar. En efecto, el mundo sobrenatural, si subsiste, en cuanto que el sujeto trascendental es Dios, en Fichte y Hegel, ya no es sobrenatural en el sentido de *trascendente* al mundo natural y humano, puesto que ahora es *inmanente* a éstos, que es la esencia del panteísmo.

La ciencia implicaba un mecanicismo, materialista, y un idealismo empírico y trascendental, correlativos. Desarrollados, el mecanicismo materialista en el materialismo filosófico de Hobbes, y el idealismo, en el trascendental de Fichte, voluntarista, moral y de Hegel, intelectualista, racionalista, logicista, quedan enfrentados, irreducibles entre sí, el materialismo, que lo reduce todo a la materia, por lo menos como mera apariencia de ella, y niega todo mundo sobrenatural, o es esencialmente ateo, y el idealismo que lo reduce todo al sujeto moral o lógico, que identifica como la Divinidad, o es esencialmente panteísta —como ve muy bien en Fichte, que, a pesar de su idealismo, atisba que estos dos sistemas puedan ser los propios de sendas clases de hombres, es decir, un antropologismo.

Pero poco antes, el personalismo del liberalismo había sido llevado por Kant a la cima de la Ilustración y de la historia humana en cierto sentido.

Del mundo moderno, y de su idea del mundo humano, si no de los otros, es la cima la Ilustración. De la esencia, del espíritu, de ésta, habría que buscar la expresión "media", por comparación con la más honda y alta a la vez, en Voltaire, y de éste, en la obra a la vez más suya y más siglo XVIII, el *Diccionario Filosófico Portátil*, o la razón por orden alfabético —con que Voltaire se anticipó en dos siglos al pocket-book, según la ingeniosa aproximación de un crítico actual— y que no es una exposición del sentido o los sentidos, de los principales términos filosóficos, sino una serie, dispuesta por orden alfabético de títulos, de artículos de muy diversos te-

mas, extensión, índole, formas, hasta estilo, aunque en los temas recurren los principales intereses de Voltaire, representativos de los de la Ilustración y el estilo es siempre, el voltairiano.

De los intereses recurrentes, es el principal el religioso, desde la crítica bíblica hasta las ideas filosóficas capitales de Voltaire: un teísmo, casi un deísmo, antidogmático, antiteológico, y una moral racional y universal, con una aversión tal al fanatismo y la intolerancia, que casi resulta fanática e intolerante; pero el personalismo se expresa en una sentencia como ésta: "debiera decirse a cada individuo: 'acuérdate de tu dignidad de hombre' "; y él, como anverso de un reverso que sería la tolerancia, representarían la cima de la historia, en el sentido de una máxima distanciación de la humanidad respecto de la animalidad, que en el hombre no tolera, no ya la hostilidad o la rebeldía, pero ni siquiera la disidencia y la mera diferencia...

Sin embargo de tal personalismo hay que reconocer la expresión más alta y honda en la filosofía moral de Kant —quien es la cumbre filosófica del siglo XVIII, o, para decirlo con el término hegeliano, tan apropiado para las relaciones históricas como ésta, la Ilustración queda "levantada" en él. Por éso puede estimarse como la página más representativa de lo más hondo y alto, repito, del espíritu del mundo humano moderno, la inicial de la conclusión de la *Crítica de la razón práctica,* que empieza con un pasaje famoso:

> Dos cosas llenan el ánimo de siempre nueva y creciente admiración y veneración, cuanto más frecuente e insistentemente se ocupa con ellas el pensador reflexivo: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.* A ninguna de las dos necesito, como si estuviesen envueltas en tinieblas, o en el más allá, fuera de mi círculo visual, andar buscándola y meramente sospecharla: las veo ante mí y vinculo inmediatamente con la conciencia de mi existir. La primera parte del lugar que ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha la vinculación en que estoy hasta una inabarcable magnitud, con mundos tras mundos y sistemas de sistemas, y encima aún, por los tiempos sin límites de su movimiento periódico, su origen y perduración. La segunda parte de mi yo invisible, de mi personalidad, y me representa en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero es sólo rastreable para el intelecto, y con el que (pero por medio de él también a la vez con todos aquellos mundos visibles) no me reconozco, como allí, en vinculación meramente casual, sino universal y necesaria. El primer espectáculo, de una innúmera multitud de mundos, aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal,* que la materia de que salió tiene que devolver de nuevo al planeta (un mero punto en el universo), después de haber sido dotado por bre-

> ve tiempo (y no se sabe cómo) de fuerza vital. El segundo, realza, por el contrario, mi valor (como inteligencia) infinitamente, por medio de mi personalidad, en que la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad, e incluso del mundo sensible entero, al menos en tanto se deja derivar de la adecuada conformación de mi existencia por esta ley, que no está restringida a las condiciones y leyes de esta vida, sino que va hasta lo infinito.

Aquí ha ascendido la idea que el hombre se hace de sí mismo a una altura no rebasada. De la idea de ocupar, con la Tierra, el centro del mundo natural, y de ser el dueño y señor de éste, que le animó durante la Antigüedad y la Edad Media, le había despojado, por medio de Copérnico, la ciencia moderna —pero para recobrarse del despojo inmediatamente, por medio de Bruno, con la idea de ser parte de un mundo infinito, sin centro, o donde lo es cada punto, por ende el ocupado por él, por el hombre. En Kant, la idea de su dignidad ya no está ni siquiera en tal participación en la infinitud del mundo natural, sino en la peculiar de su ser moral, que hace de él y de su mundo, el humano, un ser y un mundo de seres elevado, por encima de la naturaleza entera, hasta un infinito distinto de todo infinito natural: un infinito de la índole absolutamente *sui generis* de él mismo: un infinito moral.

Pero dije que el personalismo del liberalismo había sido llevado por Kant a la cima de la Ilustración y de la historia humana "en cierto sentido": en el de la formulación teórica, pero no en el de la realización práctica de sus consecuencias políticas y sociales; ni siquiera en el de la formulación teórica de los medios eficaces para realizar prácticamente tales consecuencias; por lo que iba a ser radical tarea del mundo contemporáneo y de su idea del mundo la formulación de estos medios y el empleo efectivo de ellos —por la doble vía de la ciencia y técnica y del socialismo.

Pero antes de insistir en lo que a la idea moderna del mundo le faltó, y exhibieron que le faltaba las ideas originarias de la contemporánea, quizá sea instructiva una comparación de la idea moderna del mundo con la medieval; aunque una comparación sólo sumaria, pues a estas alturas puede reducirse a los contrastes cardinales. (21/9/66.)

Sumariamente, en efecto, es la idea moderna del mundo la de un *idealismo* panteísta en que la razón —pura— o la voluntad —o razón práctica— determina la realidad, *y* un *materialismo* ateo, enfrentados tan correlativamente como irreconciliablemente...; pero *ambos*, sendos *monismos*, ya de la materia, ya de la razón o la voluntad, cuya manifestación en el mundo humano es, más que

el absolutismo o el liberalismo, la tendencia al *igualitarismo* —que se denominará "democrático"— mientras que la idea medieval del mundo era la de un *teísmo, realista* o de la determinación de la razón por la realidad, y *pluralista* de las formas o esencias naturales y humanas constituidas en *jerarquía.*

Pero he aquí que, en la primera mitad del siglo XIX, hacen irrupción sobre el haz de la historia tropeles de ideas nuevas, que dan a la moderna del mundo las nuevas características de la contemporánea y más nuestra. Y he dicho que "hacen irrupción *sobre la haz de la historia*", porque en los hondos senos de ésta venían germinando, conforme a la que ya les he dicho varias veces sobre las divisiones de la historia, y por eso no voy a repetirles una vez más, y a las indicaciones que les haré en los lugares pertinentes.

Ante todo, ideas *evolucionistas.* Del *mecanicismo* de la ciencia moderna y de la idea moderna del mundo, esa característica su ser ajeno a toda consideración *genética* y *evolutiva,* cuando no la negación expresa de la posibilidad de ella. El heliocentrismo, la mecánica galileana, la teoría ondulatoria de la luz y la atómica, eran sistemas o teorías de los movimientos de los fenómenos físicos, o de sus causas, en la actualidad —una actualidad tratada como si fuese eterna o intemporal, o, si creada, como inmutada e inmutable de la creación en adelante. Recuerden que Newton, asentaba expresamente que sus leyes del movimiento y la gravitación explicaban los fenómenos actuales, pero que la inicial disposición de éstos no era explicable ni por ellas, ni por otras, sino únicamente por la libre voluntad creadora del mundo. Y ésta es, si no la causa principal, que bien pudiera serlo, cuando menos una de las más decisivas, de un hecho registrado ya en la lección dedicada al paso de la idea medieval del mundo a la moderna: que de esta última idea no fuera parte una idea del mundo *de la vida* tan moderna, a diferencia de la medieval, como las otras ideas parciales de ella. (La idea medieval de las especies y la transformista y evolucionista). Pero tal situación empezó a cambiar con Kant. En efecto, éste, en una de sus primeras obras, la *Historia Natural Universal y Teoría del Cielo,* trazó el primer esbozo de una teoría genética del sistema solar, la teoría del origen de éste en una nebulosa a la que había de dar, no mucho después, (el astrónomo francés) Laplace la forma en que fue recibida hasta nuestros días. A la concepción genético-evolutiva del sistema solar siguió, por los mismos tiempos de Laplace, fines del siglo XVIII y principios del XIX, la de la Tierra, sobre todo con la obra del geólogo inglés Lyell, que promovió el reemplazo definitivo de las anteriores teorías catastróficas de las formas de la Tierra, según las cuales serían efectos de diluvios e in-

undaciones o terremotos y erupciones volcánicas, por la teoría inspirada en la idea de la actuación multimilenaria de las mismas causas paulatinas que pueden reconocerse operando en la actualidad la transformación de la superficie terrestre. Por los mismos tiempos, aún, se iniciaron y empezaron a imponerse las mismas ideas en las ciencias del mundo de la vida, fundándose la que iba a llamarse "teoría de la evolución" por excelencia —a partir de la obra, el *Origen de las Especies* de Darwin, que hizo a una de las mayores revoluciones en la ciencia, y en la idea del mundo inspirada por ella, explotar en pleno mundo de la sociedad culta occidental. (Lamarck. Spencer.)

A las ideas evolucionistas siguieron las *historicistas*. No es, naturalmente, que se desconociese la historia de la Humanidad, y aún de muchas de las "cosas humanas", si no de todas, como se había desconocido la génesis del sistema solar, la evolución del universo de la Tierra y de la vida sobre ésta: precisamente "el siglo de las luces" había visto éstas también en la ciencia histórica, y la había cultivado notablemente —y sin embargo, prevalecía la idea de la igualdad de todos los hombres, de la inmutabilidad de la naturaleza humana— que únicamente por no sacar de ella todas sus consecuencias, o llevarla con toda consecuencia a su extremo, no anula la historia y la ciencia de ésta: pues la historia radica en la mudanza de los seres humanos y de sus cosas, o en lo que ha venido a llamarse la "historicidad" esencial del hombre y de todo lo humano, o de la naturaleza humana misma y de todas sus manifestaciones y obras. Era precisamente la idea tradicional de esta naturaleza el impedimento radical para hacerse una idea historicista de lo humano y del hombre mismo: la naturaleza o esencia del hombre era su racionalidad, y la razón, aún la meramente humana —bien que interviniera decisivamente la idea de su participar de la divina— era concebida como absolutamente universal, igual en todos los seres racionales, inmutable, a prueba de vicisitudes temporales de todo lo demás. Este "racionalismo" es el que cedió ante el de los grandes continuadores de Kant, y su "irracionalismo", y el del Romanticismo en general. Todavía en Kant, y a pesar de ser el inicial motivo de su crítica de la razón el afán de darse una explicación de la *historia* de la Metafísica comparada con la de las ciencias, es el sujeto trascendental clave de la explicación, un sujeto con las características de la razón tradicional —un tanto, pues, paradógicamente. Pero en Hegel es la razón —pensamiento del mundo todo, en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del "de", una razón que se enajena en su naturaleza evolucionante y se vuelve consciente de sí en espíritus históricos —y aún hubiera *debido* ser evolutiva, histórica, temporal, no sólo desde la creación de la naturaleza y

del espíritu finito, sino *ab initio*, desde la misma síntesis del ser y la nada en el *devenir*, una categoría tan de movimiento y temporalidad. Y ya en Fichte era la voluntad una potencia cósmica en *proceso* análogo, hasta en lo dialéctico de él. Pero si el *racionalismo historicista* de Hegel fue gran fautor del gran desarrollo de las ciencias históricas, no sólo de la Historia sin más, sino de todas las demás, Lingüística y Filología históricas, Historia de la religión, Historia del Derecho, para nombrar sólo las que primero florecieron, brillantemente, característico del siglo pasado, y, por reacción contra él, del historicismo asumido en el tercero de los tropeles de ideas innovadoras, con este tropel tiene que ver más aún el *voluntarismo historicista* de Fichte.

Este tercer tropel —el más "tropel" de todos...— es el de las ideas más radicalmente innovadoras. Son las ideas de los que reaccionaron contra Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach, y Marx —y de otros que, dependientes o independientes de éstos, y antes o después, continuaron y ampliaron su obra —Nietzsche, Freud, los existencialistas y hasta los positivistas y neopositivistas.

La reacción contra Hegel fue triple:

La *voluntarista* de Schopenhauer, reanudada por Nietzsche, la primera de las tres en el tiempo, pero que no influyó hasta que se inició la influencia de Schopenhauer, prácticamente póstuma;

La *existencialista* de Kierkegaard, que no influyó sino hasta mucho más tarde, con el existencialismo y la teología dialéctica de nuestros días;

y la *materialista* de Feuerbach y Marx, de origen contemporáneo de la anterior, pero que, sí influyó inmediatamente en el "movimiento obrero" y la "cuestión social", sólo por el intermedio de su éxito en la Revolución rusa y subsiguiente expansión del comunismo por el mundo, vino a tener su máxima influencia hasta hoy.

Esta triple reacción tiene una doble razón de ser: por un lado, especial de cada una de sus tres variantes; por otro, común a las tres.

El sistema de Hegel era un sistema racionalista, esencialista, idealista. *Racionalista:* por ser el sistema de las categorías integrantes de la razón pura integrante del mundo entero. *Esencialista:* por ser este mismo sistema, de las categorías, y la esencia del mundo, integrada de las esencias de todos los existentes, esencia y esencias implicantes de las existencias, respectivamente, del mundo o de todo lo existente en él. *Idealista:* por ser las categorías de la razón, integrantes de todo, conceptos, ideas...

¿Cómo reaccionar contra él sino con una filosofía *anti-racionalista* o *voluntarista, anti-esencialista* o *existencialista,* y *anti-idealista* o *materialista* —ya constituida en un solo sistema, como no se cons-

tituyó, ya repartida entre otras tantas filosofías, como fue la realidad histórica?

Anti-racionalista o *voluntarista:* por ser tradicional y esencialmente la voluntad *la otra* gran facultad distinta de la razón pura; contraria, incluso, a la razón pura, la facultad arquetípica de lo "irracional" —no en el actual sentido vulgar de lo "insensato", sino en el estricto sentido etimológico de lo contrario, o siquiera distinto, de la razón.

Anti-esencialista o *existencialista:* por ser la existencia la entidad tradicional y esencialmente contrapuesta a la esencia, fuese para identificarla con ésta, siquiera en el caso excepcional de la Divinidad, sea para negar toda identificación con ella, o afirmar la irreducibilidad absoluta de toda existencia a toda esencia —o idea.

Y *anti-idealista* o *materialista*: por ser la materia y la idea los opuestos extremos de lo existente todo: la materia, ciega de toda idea —creo recordar que tuve ocasión de decirles que "idea" significa etimológicamente "vista" o "visión"—; la idea, absolutamente inmaterial. Kant escribió la cláusula, famosa —en los dominios de la Filosofía: "las intuiciones —de lo sensible, de lo material— sin los conceptos son ciegas; los conceptos, sin las intuiciones, vacíos". Y la historia de la idea moderna del mundo; ¿no fue como una gran oscilación, por no decir vacilación, entre el materialismo y el idealismo?

Pero ¿por qué no se constituyó un gran sistema voluntarista, existencialista y materialista, todo a una? ¿Es que es imposible articular sistemáticamente, digamos, la existencia de una materia con voluntad? Sin duda, no más que otras articulaciones sistemáticas, tan —imposibles. Pero quizá había pasado ya la hora; no, la edad de los sistemas... Lo que parece tener que ver con la razón de ser común a la triple reacción: la de que como les dije con las últimas palabras de la lección sobre Hegel, éste había llevado el racionalismo esencialista e idealista, o el esencialismo racionalista e idealista, o el idealismo racionalista y esencialista, y el *sistematismo*, a un extremo, a una extremosidad, a un extremismo tal, que era imposible la marcha en la misma dirección; era únicamente posible la marcha atrás, o al revés.

En todo caso, las reacciones contra Hegel, y sus continuaciones y ampliaciones, han aportado las únicas novedades radicales en toda la filosofía desde Hegel hasta hoy: todo lo demás que en ésta se encuentra, se reduce a renovaciones de filosofías anteriores, las clásicas espiritualistas e idealistas, tan desmedradas en comparación con éstas, que no es admisible la equiparación con ellas.

Las novedades radicales no están, naturalmente, en el voluntarismo ni el materialismo, ni siquiera el existencialismo, como tales,

pues que hasta éste, y no sólo aquellos dos, tienen una tradición secular, milenaria, salvo en el hombre, a diferencia de los otros dos. Pero las novedades radicales están en la radical novedad de la nueva intención o aplicación del materialismo, el voluntarismo y el existencialismo. Que es, esta nueva intención o aplicación, aquello por lo que entran con ellos en el mismo tropel Nietzsche, Freud y hasta los positivistas y neopositivistas.

La nueva intención o aplicación es también aquello por lo que se me ha ocurrido llamar a esta nueva filosofía "la nueva sofística". Lo que supone, naturalmente, una cierta idea de la vieja sofística, la antigua, la griega.

El nombre de "sofista" no tenía originalmente el sentido despectivo que tiene hoy; todo lo contrario: era sinónimo, sencillamente, de "sabio". Pero se lo dieron a sí mismos unos filósofos con los que entraron en contienda otros, que triunfaron históricamente de ellos hasta —Hegel, primero, y, después, Nietzsche. Los filósofos que se dieron a sí mismos el nombre eran —pues, eso, "los sofistas". Los que entraron en contienda con ellos, Sócrates y su descendencia, principalmente la platónica, y hasta la aristotélica. El triunfo histórico de los "filósofos" contra los "sofistas" se dio expresión en la identificación del "sofisma" y del "sofista" con el razonamiento lógicamente falso y el autor de él. Hasta que Hegel y Nietzsche sospecharon que con los sofistas se había cometido una injusticia, y hasta un fraude, históricos, confirmaron su sospecha, y rehabilitaron a los sofistas. A Hegel no le costó trabajo, porque Hegel tenía que rehabilitar en la historia y la Filosofía todo —conforme a lo que les expuse de ésta. A Nietzsche le costó el trabajo de tener que oponerse a los "filósofos", de las ideas, esencias, la razón, a partir de Sócrates, con lo que vino a recaer del lado de los sofistas. Por mi parte, me parece que el motivo de que los filósofos entraran en contienda con los sofistas, fue una reacción común a todos los demás miembros de un grupo que goza de prestigio, contra los miembros del grupo que vienen a desprestigiarlo revelando interioridades, la intimidad del mismo —o que enseñan el tapiz por el revés, sea por honradez profesional o general humana, sea por otro motivo menos moral y plausible: los sofistas hicieron del saber filosófico una crítica tal, que lo dejaron malparado, expuesto al desprestigio, si no desprestigiado ya, y esto no podían ni aguantarlo ni perdonárselo los usufructuantes del prestigio del saber filosófico ávidos de seguir siéndolo. Bueno; pues, la misma faena que los sofistas con la filosofía de los que hoy llamamos "los presocráticos" hicieron con "la filosofía clásica alemana", y singularmente con la de Hegel, representante por eminencia de toda la demás, los "nuevos sofistas".

¿Con que la Idea, la Esencia, la Razón, es el Principio de todas las cosas? Ahora verás...

A la Voluntad de vivir dándose, para objetivarse, las Ideas —Schopenhauer;

a la Voluntad de poder —decadente— originando la religión, la moral y la Metafísica —Nietzsche;

a la religión no siendo más que una proyección mítica de la esencia del hombre natural, material —Feuerback;

a la vida material humana determinando socio-históricamente toda ideología —Marx;

a las creaciones más sublimes de la cultura no siendo más que eso, *sublimaciones* de la *libídine* —Freud;*

a la existencia individual rebelándose contra todo "levantamiento" de ella en Esencia, Idea o Razón, para enfrentarse "con temor y temblor", en aislamiento o soledad ontológica, a su Dios —Kierkegaard;

a la existencia del hombre, consistente en empezar a morir desde el nacer, aunque renaciendo a cada instante hasta el morir, siendo el fundamento de la concepción del ser en general —y quizá del Sér divino —Heidegger;

a la religión y la Metafísica no siendo más que estados históricamente preparatorios del históricamente definitivo estado positivo, de puras ciencias de las leyes de los fenómenos, y de pura religión de la Humanidad —Comte;

a la Metafísica y la Ética no siendo más que lenguajes, el primero sin sentido, y el segundo sin sentido alguno de conocimiento, sino con un sentido meramente encomiástico e incentivo, o el contrario: neopositivismo.

¿Cabe mayor desprestigio, del tapiz tejido y bordado por los filósofos tan prestigiosamente, que semejante exhibición de las hilazas con las que está auténticamente tejido y bordado —materiales, irracionales, sin sentido, individuales, egoístas, libidinosas, inmorales, y en conjunto "humanas, demasiado humanas"? ...

Estas ideas, de reducción de todo lo que parecía sobrenatural o sobrehumano, siquiera en el hombre mismo, a lo más humano, o lo menos humano, del hombre mismo, estas ideas *antropologistas*,

* (Son todos unos burgueses resentidos contra
su clase: Marx, Feuerbach?
su salud: Nietzsche
su profesión: Schopenhauer
su situación personal en familia y sociedad: Kierkegaard
su frigidez?: Freud.
La explicación psicológica por el resentimiento prevalece sobre la sociológica, por la clase).

son las desde la raíz dominantes de la idea contemporánea y más nuestra del mundo —como que se apropiaron, o sometieron a ellas, por un lado, los historicistas y hasta los evolucionistas, y, por otro lado, las mismas de la ciencia de la naturaleza que, a primera vista, no parecen, por cierto, nada semejante.

La relación *Histórica* entre las ideas historicistas y las antropologistas se explica por la relación *esencial* entre unas y otras: la historia, en su sentido más estricto, y propio, es un proceso *peculiar* del hombre —hasta que el historicismo llegó a la idea de ser así por ser la naturaleza humana misma esencialmente histórica, o ser esencial al hombre, y hasta su esencia, la "historicidad", idea que define al propio historicismo en su sentido más riguroso y reciente. Así, no es de extrañar que antropologismo e historicismo tengan antecedentes en el propio Hegel y aún antes de él.

El idealismo historicista, en general, de Hegel, pero en particular su historicismo idealista, fue invertido por Marx en su "materialismo histórico" o su historicismo materialista. Y sin proceder de Hegel como Marx, marcha en paralelismo, si no convergencia, con éste, la filosofía de la historia de Comte cifrada en la ley de los tres estados.

El voluntarismo de Fichte, con su historicismo, no parece haber influido directamente en Nietzsche y en el existencialismo, pero del voluntarismo de Schopenhauer sacó Nietzsche el suyo, que, a diferencia del de Schopenhauer, es historicista, por cuanto la doctrina de la decadencia de la voluntad de vivir es una filosofía de la historia; y el existencialismo de Heidegger contiene una doctrina de la historicidad, historicista en el sentido más riguroso, como parte de una doctrina de la esencia del hombre que tiene con el voluntarismo de Fichte y el de Schopenhauer paralelismos esenciales. No hay que olvidar el conato antropologista de Fichte con su explicación de las filosofías tenidas por los hombres que las tienen.

Pero Heidegger aprendió más de Dilthey, que pasa por ser el fundador del historicismo en el repetido sentido, más riguroso y más reciente, a partir de su idea de que la crítica Kantiana era incompleta y necesitaba, para completarse, una *crítica de la razón histórica* a elaborar la cual dedicó su larga vida. Pues si en Kant no deja de ser un antropologismo la explicación de los grandes sectores de la cultura que son la Ciencia, la Filosofía y la moralidad, por el sujeto trascendental, que, aunque trascendental, es en él todavía expresamente humano, pues que expresamente lo opone a un intelecto infinito, intuitivo y divino, este antropologismo no es historicista, a pesar de ser su origen el propósito de explicar la histora de la Filosofía y las ciencias, como ya les indiqué. Pero ya es otra cosa en Herder y la/su filosofía de la historia. (¿Qué sentido en Voltaire?)

Si el tema de la edad moderna fue el de la determinación de la realidad por la razón, el de la edad contemporánea será el de la determinación de la razón por lo irracional. Sin embargo, quizá sea en Scheler donde cuajó el historicismo más riguroso con la tesis de la historicidad de la razón misma, la esencia tradicional del hombre, o del cambio histórico de sus categorías, en el sentido de que no ya el hombre primitivo, con su "mentalidad primitiva", sino hombres plenamente cultos, como, por ejemplo, el hombre griego —o el azteca, podemos aducir nosotros— no pensaba con los mismos conceptos categoriales con que pensamos nosotros... (28/9/66.)

Lección 2

LA EVOLUCIÓN INFRAHUMANA

La idea capital de la Edad Media acerca del mundo de la vida era la "creacionista": Dios había creado los progenitores de cada especie de individuos vivientes, incluída la especie humana, y a la reproducción de los individuos de cada especie, sin transformación alguna de ésta, se reducía la historia de la vida —que ni siquiera debía llamarse "historia", si la historia implica justamente cambio o trasformación, o "evolución". Recordemos que el nombre de "Historia Natural" no es el de ninguna disciplina histórica, sino el de la *clasificación* de los minerales, vegetales y animales en que consistió fundamentalmente la ciencia *no física* de la naturaleza hasta inclusive Linneo, quien debe su puesto, en la historia de la ciencia en general, a haber introducido los principios de orden y el orden mismo que faltaban en la nomenclatura y catalogación de los seres vivos, introduciendo un "sistema de la naturaleza" adoptado como básico en adelante.

La idea creacionista de la Edad Media acerca del mundo de la vida tenía la fuente autoritativa en los relatos bíblicos de la Creación y del Diluvio: Dios crea los seres vivos "según su género" o "especie" respectivos; y Noé se encierra en su arca con su familia y un par de animales de cada especie, destinado a asegurar la pervivencia de ésta sin necesidad de una nueva creación de ella. Pero la idea de la *inmutabilidad de las especies* había venido a ser un caso particular de la idea medieval del mundo creado entero, no sólo el natural y el humano, sino incluso el sobrenatural, en la parte creada, todo él menos el Creador mismo; la idea, oriunda de la filosofía griega, de un mundo de *formas* tan inmutables como las *ideas* divinas que eran sus *arquetipos* —en contraste con la idea tan esencial y propiamente *histórica* del mundo en su conjunto y en particular del humano que era la idea bíblico-cristiana de ellos, articulada, sin embargo, con la de la filosofía antigua tan supremamente por Santo Tomás.

El caso de Linneo confirma hasta qué punto la idea moderna de mundo de la vida anduvo rezagada relativamente a otras ideas modernas acerca del mundo —por una persistencia de la idea medieval del mundo de la vida mucho más duradera que la de otras ideas medievales acerca del mundo y debida a la conjugación del mayor interés religioso y la mayor complicación para la ciencia del mundo

de la vida que los del mundo de la naturaleza inanimada. Consecuencia es que la distinción entre la idea *moderna* y la idea *contemporánea* del mundo no es aplicable a la del mundo de la vida: el origen de la idea *moderna* del mundo de la vida, la idea *evolucionista*, vino a ser el de la idea *contemporánea*, que inaugura la idea contemporánea del mundo todo.

Ya en los primeros años del siglo XIX recibían ideas muy contrarias a las aún tradicionales la siguiente expresión, a la vez lúcida y precavida, por la pluma del conservador del Jardín Botánico de París, Juan Bautista de Lamarck:

> Antiguamente se suponía que cada especie era inmutable, tan antigua como la Naturaleza, y que había sido causa de su especial creación por el Supremo Autor de todo lo que existe.
>
> Pero podemos suponer que ejecuta Su voluntad según leyes; y determinar las que le haya complacido seguir, en cuanto nos permite reconocerlas por medio de la observación. ¿No ha creado Su infinito poder un orden de cosas que da sucesivamente existencia a todo lo que vemos, así como a todo lo que existe y que no conocemos?
>
> A buen seguro que cualquiera que haya sido Su voluntad, Su omnipotencia es siempre la misma; y de cualquier modo que se haya manifestado esta suprema voluntad, nada puede disminuir su grandeza. En lo que respecta, pues, a los decretos de Su infinita sabiduría, me confino dentro de los límites de un simple observador de la Naturaleza. Y si descubro algo en el curso seguido por la Naturaleza en sus creaciones, diré, sin temor de engañarme, que ha complacido a su autor que ella posea este poder.

Así puesto a cubierto del ataque por los secuaces de la idea tradicional, con la idea de un Dios creador según leyes —que podían ser las de una paulatina trasformación de las especies—, idea de la filosofía moderna que se remonta por lo menos a Descartes, prosigue Lamarck:

> Cuando recogemos gradualmente las producciones de la Naturaleza, cuando nuestras colecciones se hacen gradualmente más ricas, vemos llenos casi todos los intervalos y borradas nuestras líneas de demarcación. Nos encontramos forzados a hacer un deslinde arbitrario, que a veces nos conduce a apoyarnos en las más ligeras diferencias entre variedades para formar el carácter de lo que llamamos una especie, y a veces alguien designa como una variedad de una especie individuos un poco diferentes que otros miran como constituyentes de una especie aparte.
>
> [. . . . . .]

> Una gran cantidad de hechos nos enseñan que cuando los individuos de una de nuestras especies cambian de situación, clima, manera de vivir o hábitos, reciben influencias que hacen cambiar gradualmente la forma y la proporción de las partes, la figura, las facultades, incluso la organización; tal que todos ellos participan eventualmente en los cambios que han padecido.
>
> En el mismo clima, situaciones y exposiciones muy diferentes empiezan por causar simples variaciones en los individuos que se encuentran en ellas; pero, con el paso del tiempo, las persistentes diferencias de situación de los individuos que viven y se reproducen en las mismas circunstancias, dan origen a diferencias entre ellos que son, en algún grado, esenciales a su ser, de tal manera que, al cabo de muchas generaciones sucesivas, estos individuos, que pertenecían originalmente a otra especie, están a la postre trasformados en una nueva especie, distinta de la otra.

La idea, pues, de la mutabilidad, de la trasformación, de la evolución de las especies, no puede ser más nítida, aunque la explicación dada de ella por Lamarck, la influencia del medio, la acción del hábito y la herencia de las formas adquiridas por esta influencia y esta acción, no sea la que se impuso en la ciencia, sino que cedió ante la teoría de Darwin. Suficientemente nítido también es el espíritu de la idea, si así cabe decir: reconociendo, aunque fuese sólo concesión a la tradición vigente aún, una creación, ésta consistiría precisamente en la de un mundo sometido a leyes, esto es, en que ya no habría intervención divina, sino puro desenvolvimiento conforme a las leyes, que serían leyes de causación meramente natural, pues, y hasta meramente "mecánica" de los efectos, en el sentido de una "asimilación" de las de la vida a las de la naturaleza inanimada: reemplazo de toda explicación mediante causas finales o teleología extrínsecas a los propios organismos: acción del medio sobre los organismos, acción del hábito sobre los órganos. Paso importante, el más importante desde el dado por Kant en la Crítica del Juicio teleológico en la marcha de eliminación de las causas finales o la finalidad en la Naturaleza y en la ciencia de ésta que es parte de la marcha histórica de eliminación de las cuatro causas aristotélicas, de las causas todas, en la idea del mundo, del mundo entero.

Entre la explicación de Lamarck y la teoría de Darwin había progresado la idea de la evolución hasta el punto de haber llegado a ser idea filosófica general y dominante en Spencer, por lo menos desde un par de años antes de la publicación de *El Origen de las Especies por medio de la Selección Natural o la Preservación de las Razas favorecidas en la Lucha por la Vida* —que tal es el título completo—

en 1859, aunque Darwin venía trabajando en el sentido de ella desde su viaje alrededor del mundo de 1831 a 1836.

El origen y propósito, el tema y meollo, la composición de la obra y hasta alguna fuente decisiva, están tan bien expuestos en la "Introducción", que no puedo hacer nada mejor que citarla.

> Al considerar el origen de las especies, se concibe perfectamente que un naturalista, reflexionando sobre las mutuas afinidades de los seres orgánicos [como hemos visto hacer a Lamarck], sobre sus relaciones embriológicas, su distribución geográfica, sucesión geológica y otros hechos semejantes, pudiera llegar a la conclusión de que las especies no habían sido creadas independientemente, sino que habían descendido, como las variedades, de otras especies. No obstante, semejante conclusión, aun cuando bien fundada, resultaría insatisfactoria hasta que pudiera mostrarse cómo las innumerables especies habitantes de este mundo se han modificado hasta adquirir esa perfección de estructura y coadaptación que excita justamente nuestra admiración. Los naturalistas se refieren continuamente a las condiciones externas, tales como el clima, la alimentación, etc., como la única causa posible de variación [siguiendo a Lamarck]. En un sentido limitado, [...] puede ser verdad; pero es absurdo atribuir a meras condiciones externas la estructura, por ejemplo, del pico carpintero, con sus pies, cola, pico y lengua tan admirablemente adaptados para atrapar insectos bajo la corteza de los árboles [contra Lamarck, pues]. [...]
>
> Es, por tanto, de la más alta importancia lograr una idea clara de los medios de modificación y coadaptación. Al comienzo de mis observaciones, me pareció probable que un cuidadoso estudio de los animales domesticados y las plantas cultivadas ofreciese las mayores probabilidades de resolver este obscuro problema. Y no he sido decepcionado; en éste y en otros casos de perplejidad, he encontrado invariablemente que nuestro conocimiento, por imperfecto que sea, de la variación bajo domesticación suministraba la clave mejor y más segura. [...]
>
> Por estas consideraciones, dedicaré el primer capítulo [...] a la *Variación bajo Domesticación*. Veremos así que es al menos posible un gran monto de *modificación hereditaria*; y, lo que es igualmente o más importante, veremos hasta dónde llega el poder del hombre para *acumular por* su *Selección ligeras variaciones sucesivas*. Pasaré entonces a la *variabilidad de las especies en estado de naturaleza*; pero, por desgracia, me veré obligado a tratar este asunto demasiado brevemente, pues que sólo puede tratarse apropiadamente dando largos catálogos de hechos. Estaremos, sin embargo, capacitados para discutir qué *circunstancias* son más *favorables a la variación*. En el capítulo siguiente se considerará la *Lucha por la Existencia* entre todos los seres orgánicos repartidos por el mundo, que se sigue inevitablemente de la alta *proporción geométrica de*

su crecimiento. Esta es la doctrina de Malthus aplicada a los reinos animal y vegetal enteros. Como *nacen muchos más individuos de cada especie de los que puedan sobrevivir;* y como, por consiguiente, hay un frecuente recurrir a la lucha por la existencia, se sigue que *si* un sér *varía,* por ligeramente que sea, *de una manera provechosa* para él, en las complejas y a veces cambiantes condiciones de vida, *tendrá más probabilidades de sobrevivir,* y así será *seleccionado naturalmente.** Por obra del fuerte principio de la herencia, *una variedad seleccionada tenderá a propagar su nueva forma* modificada.

Este fundamental asunto de la SELECCIÓN NATURAL se tratará con alguna extensión en el capítulo cuarto; y veremos entonces cómo la Selección Natural causa inevitablemente una gran *Extinción de las formas de vida menos mejoradas,* y conduce a lo que he llamado *Divergencia de Carácter.* En el capítulo siguiente, discutiré las complejas y poco conocidas LEYES DE LA VARIACIÓN. En los cinco capítulos subsiguientes, se expondrán las *dificultades* más patentes y graves PARA ACEPTAR LA TEORÍA; a saber: primero, las dificultades de las *transiciones,* o cómo un sér simple, o un órgano simple, puede cambiar y perfeccionarse hasta volverse un sér altamente desarrollado, o un órgano complicadamente construido; segundo, el asunto del *Instinto,* o las facultades psíquicas de los animales; tercero, el *Hibridismo,* o la infertilidad de las especies y la fertilidad de las variedades cuando se cruzan; y cuarto, la imperfección de los *Datos Geológicos.* En el capítulo siguiente, consideraré la *sucesión geológica* de los seres orgánicos a través del tiempo; en los doce y trece, su *distribución geográfica* a través del espacio; en el catorce, su *clasificación* o afinidades mútuas, así en estado adulto como en estado embrionario. En el último capítulo, haré una breve recapitulación de la obra entera y unas pocas observaciones finales.

[...] Aunque queda mucho oscuro, y oscuro quedará por mucho tiempo, no puedo abrigar duda alguna, después del estudio más concienzudo y juicio más desapasionado de que soy capaz, de que la idea que han sostenido los más de los naturalistas hasta recientemente, y que yo sostenía anteriormente —a saber, que cada especie había sido creada independientemente—, es errónea. Estoy plenamente convencido de que las especies no son inmutables; sino que las pertenecientes a lo que se llama los mismos géneros son descendientes lineales de algunas otras especies por lo general extintas, de la misma manera que las variedades reconocidas de una sola especie son las descendientes de esta especie. Además, estoy convencido de que la Selección Natural ha sido el medio de modificación más importante, aunque no el exclusivo.

* Sólo esta frase fue subrayada por Darwin; los subrayados que anteceden y los que siguen son de Gaos. (N. E.)

Después del índice anticipado de la obra que se nos ha dado, se comprende que las ideas esenciales de la teoría de Darwin, o la esencia del darwinismo, se encuentran en los capítulos tercero y cuarto, sobre la lucha por la existencia y la selección natural; los siguientes son complementarios —aunque algunos de los complementos deban estimarse como algunas de las pruebas más concluyentes de la teoría; o son críticos —más bien, contracríticos; y los dos primeros son preparatorios: pero esta preparación tiene para la "lógica" de la obra y del darwinismo un interés que mueve a dedicarle unas palabras.

Es, en efecto, de experiencia vulgar que muchas especies de animales domésticos y plantas cultivadas presentan tantas y tales variedades, que parecen más diferentes entre sí que grupos tenidos por distintas especies: represéntense, por ejemplo, las variedades de perros que hay, y estimen si muchas no parecen más diferentes entre sí que algunas de ellas y el lobo, conceptuado de especie distinta de la del perro. Y muchas de tales variedades son la obra de los criadores de animales y los cultivadores de plantas, que se han esforzado por conseguirlas, con determinadas características ventajosas, por ejemplo, las variedades de cereales con mayor rendimiento o más resistentes a los climas desfavorables. Para obtenerlas, criadores y cultivadores han aprovechado variantes existentes o producidas naturalmente, y han utilizado la selección de los sujetos de ellas para el cruce reiterado y la herencia. Todo lo cual equivale a trasformaciones de los individuos de una especie causadas conjugadamente por las variaciones naturales, la selección artificial, en el sentido de obra del arte humano zoo-técnico o agrícola, y la herencia —e incluso una lucha por la existencia con la supervivencia de los más aptos, que serían los más aptos para dar satisfacción a las finalidades humanas, y que por ella, o con la ayuda del hombre, sobrevivirían de preferencia a los que no le interesarían a éste. En tal situación, nada tan fundado como pensar que lo hecho por el hombre podía serlo también por o en la naturaleza, y aún venir siendo lo hecho por ésta milenariamente, desde un principio, sobre todo en razón de una doble idea general, filosófica y tradicional, acerca de las relaciones entre lo humano y lo natural: que el arte o la industria humana no sería sino una imitación de la naturaleza, porque todo lo que puede hacer el hombre tendría sus condiciones de posibilidad en la naturaleza misma, según el aforismo de Bacon: "a la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola". Pero para pensar así, era menester encontrar en la naturaleza el factor del que sería la imitación la intervención del hombre guiada por las finalidades de éste: el hombre con sus finalidades es el factor que selecciona entre las variedades, prefiriendo unas a otras y favoreciendo la supervivencia, y hasta la

producción, de las primeras: ¿cuál sería el factor correspor en la naturaleza? El darwinismo fue la respuesta a esta pr articulada en el siguiente sistema de hechos e ideas: hay, er alimentos de los seres vivos y el número de éstos, una despro que les impone una lucha por los alimentos que es una lucha o muerte o por la existencia; los individuos de una misma esp son todos iguales, y las diferencias son más o menos eficaces lucha; los que las tienen más eficaces vencen sobre los que las menos, sobreviven a éstos, se reproducen y trasmiten sus dife más eficaces a sus descendientes, mientras que los vencidos p sin reproducirse y ellos o sus descendientes acaban por extir por este "mecanismo", la especie primitiva va paulatinamen formándose en la especie de las diferencias más eficaces.

La idea inicial o fundamental de tal sistema, es la del he que se había fijado Malthus, como reconoció, según oyeron u el propio Darwin. Malthus era un clérigo economista, y r estas dos cosas, que en 1798 publicó un *Ensayo sobre el Princ la Población, cómo Afecta al Futuro Mejoramiento de la So* título del que la segunda parte indica el orden de ideas den cual se fijó el interés de Malthus en el hecho que elevó al pr a que alude la primera parte del título. El orden de ideas er den, muy propio del siglo de las luces, de la perfectibilidad sociedad humana. Pues, en el *Ensayo* hay el siguiente par d jes, que concentran su esencia:

> Creo que puedo sentar tranquilamente dos postulados.
> Primero, que el alimento es necesario a la existencia del h
> Segundo, que la pasión entre los sexos es necesaria y pe cerá aproximadamente en su estado actual.
>
> [.....]
>
> Aceptando, pues, mis postulados como garantizados, di el poder de población es infinitamente mayor que el pode tierra para producir subsistencias para el hombre.
>
> La población, cuando no es contrarrestada, crece en pro geométrica. Las subsistencias crecen sólo en proporción tica. Una ligera familiaridad con los números mostrará la sidad del primer poder en comparación con el segundo.
>
> Por la ley de nuestra naturaleza que hace el alimento n para la vida del hombre, los efectos de estos dos poderes de deben mantenerse iguales.
>
> Esto implica un obstáculo a la población operando f constantemente por parte de la dificultad de la subsistenci dificultad tiene que darse en alguna parte; y tiene por fue ser sentida gravemente por una amplia porción de la humani

Por los reinos animal y vegetal, ha esparcido la Naturaleza las simientes de la vida con la mano más profusa y liberal. Ha sido comparativamente avara en punto al espacio y al nutrimiento necesarios para criarlos. Los gérmenes de vida contenidos en este pedazo de tierra, si dispusiesen de amplia alimentación y amplio espacio para expandirse, llenarían millones de mundos en el curso de unos pocos miles de años. De necesidad, aquella imperiosa y universal ley de la naturaleza, los restringe dentro de los límites prescritos. La raza de las plantas y la raza de los animales se encoge bajo esta gran ley restrictiva. Y la raza humana no puede, por esfuerzo alguno de la razón, escapar a ella. Entre las plantas y los animales son sus efectos el dispendio de simientes, la enfermedad y la muerte prematura. Entre los seres humanos, la miseria y el vicio. La primera, la miseria, es una consecuencia absolutamente necesaria de ella. El vicio es una consecuencia altamente probable, y por tanto, lo vemos prevalecer copiosamente; pero quizá no deba llamarse una consecuencia absolutamente necesaria. La prueba de la virtud es resistir toda tentación al mal.

Esta natural desigualdad de los dos poderes, de la población y de la producción en la tierra, y aquella gran ley de la naturaleza que debe mantener constantemente iguales los efectos de ambos, forman la gran dificultad, que a mí me parece insuperable, en el camino de la perfectibilidad de la sociedad. Todos los demás argumentos son de leve y subordinada importancia en comparación de éste. Yo no veo camino por el que pueda el hombre escapar al peso de esta ley que domina toda la naturaleza animada. No hay igualdad imaginaria, no hay regulaciones agrarias llevadas al máximo extremo, capaces de eliminar la presión de ella ni siquiera por un solo siglo. Y parece, por tanto, ser decisiva contra la posible existencia de una sociedad de la que todos los miembros vivan con holgura, felicidad y relativo ocio, sin sentir ansiedad por la manera de proveer a los medios de subsistencia para sí mismos y sus familias.

Por consiguiente, si las premisas son justas, el argumento es concluyente contra la perfectibilidad de la masa de la humanidad.

Queda ahora por considerar los efectos del obstáculo.

Entre las plantas y los animales es simple la idea del asunto. Todos ellos están impelidos por un poderoso instinto al incremento de su especie; y este instinto no lo interrumpe razonamiento alguno o dudas acerca de la manera de proveer para la prole. Dondequiera, por tanto, que hay libertad, se ejerce el poder de crecimiento; y los efectos superabundantes padecen la represión ulterior de la falta de espacio y alimentación, que es común a los animales y las plantas; y, entre los animales, del volverse presa de otros.

Los efectos del obstáculo sobre el hombre son más complicados.

Impelido a acrecentar la especie por un instinto igualmente poderoso, la razón interrumpe su carrera y le pregunta si no traerá

> al mundo seres para quienes no puede proveer los medios de s
> sistencia. En un estado de igualdad, ésta sería la simple cuesti
> En el presente estado de la sociedad, se ocurren otras consid
> ciones. ¿No rebajará su nivel de vida? ¿No se sujetará a dificulta
> mayores que las que siente en la actualidad? ¿No estará oblig
> a trabajar más duro? Y si tiene una familia numerosa, ¿le per
> tirán sus mayores esfuerzos sostenerla? [...]
>
> Estas consideraciones están calculadas para apartar, y ciertam
> te apartan, a un número muy grande, en todas las naciones c
> lizadas, de seguir los dictados de la naturaleza con la tempr
> vinculación a una mujer. Y esta restricción produce casi necesa
> mente, aunque no absolutamente, el vicio. Pero en todas las so
> dades, incluso en las más viciosas, la tendencia a una vinculac
> virtuosa es tan fuerte, que hay un esfuerzo constante hacia el
> mento de la población. Este esfuerzo constante tiende tan cc
> tantemente a someter a las clases inferiores de la sociedad a
> penuria y a impedir toda gran mejora permanente de su condici

En ningún caso me negarán ustedes la actualidad de la idea Malthus en estos días de preocupación universal por la alimentaci mundial y el control de la natalidad, la justicia social y los paí subdesarrollados. (27/5/67.)

Darwin no recibió de Malthus el primer impulso como Malthus había recibido quizá de una observación hecha por Franklin en 17.

> Ha sido observado por el Dr. Franklin que no hay más límit
> la prolífica naturaleza de las plantas o animales que el constitu
> por el amontonamiento y la interferencia de los mutuos mec
> de subsistencia. Si la faz de la tierra, dice, estuviese vacía de ot
> plantas, podría sembrarse y cubrirse gradualmente de una s
> especie, como, por ejemplo, de hinojo; y si estuviese vacía de ot
> habitantes, podría en unos pocos períodos quedar repleta por u
> sola nación, como por ejemplo, de ingleses.

Los propios intereses e ideas de Darwin le habían preparado p recibir y aprovechar la enseñanza, dando al principio de Malthus lugar de principio también en el propio sistema —como es el ca en general, dentro de la vida intelectual: que se fija y apropia lo q viene a responder a las propias preocupaciones. Escribe, en efec en su autobiografía:

> En octubre de 1838, esto es, quince meses después de haber e
> pezado mi investigación sistemática, me pasó leer por entretener
> a Malthus sobre la población, y estando bien preparado para ap
> ciar la lucha por la existencia que se prosigue por todas partes,
> bido a la observación largamente continuada de los hábitos de

animales y las plantas, en seguida se me ocurrió que, en tales circunstancias, las variaciones favorables tenderían a conservarse y las desfavorables a ser destruídas. El resultado de ello sería la formación de una nueva especie. Aquí tenía, pues, una teoría con que trabajar.

En el sentido de una hipótesis de trabajo que verificar empírica, y hasta experimentalmente, conforme al método de la ciencia de la naturaleza desde Galileo. Sepamos, pues, por lo menos, cómo formula Darwin las antedichas ideas capitales del sistema.

Antes de entrar en el asunto de este capítulo [el tercero, sobre la lucha por la existencia], debo hacer unas pocas observaciones preliminares, para mostrar cómo opera la lucha por la existencia sobre la Selección Natural. Se ha visto en el último capítulo [el segundo, sobre la variabilidad natural] que entre los seres orgánicos en estado de naturaleza hay cierta *variabilidad* individual: en rigor, no sé que se haya discutido ésto nunca. Es indiferente para nosotros si una multitud de formas dudosas se llaman especies, subespecies o variedades. [. . .] Pero la mera existencia de la variabilidad individual y de unas pocas variedades bien marcadas, aunque necesarias como base de la obra, sólo poco nos ayudan a entender cómo surgen las especies en la naturaleza. ¿Cómo se han llevado a cabo todas esas exquisitas adaptaciones de una parte de la organización a otra y a las condiciones de vida, y de un sér orgánico a otro? [. . .]

De nuevo, puede preguntarse, ¿cómo es que las variedades que he llamado especies incipientes resultan convertidas por último en cabales y distintas especies, que en los más de los casos difieren obviamente entre sí mucho más que las variedades de la misma especie? [. . .] Todos estos resultados, como veremos más plenamente en el capítulo próximo [el cuarto, sobre la selección natural], se siguen de la *lucha por la vida*. Debido a esta lucha, las *variaciones*, por ligeras que sean y cualquiera que sea la causa de que procedan, si son en algún grado *provechosas* a los individuos de una especie, en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con las condiciones físicas de su vida, tenderán a la *conservación* de tales individuos, y serán por lo general *heredadas* por la prole, pues, tendrá así más probabilidades de sobrevivir; pues de los muchos individuos de una especie que nacen periódicamente, sólo puede sobrevivir un pequeño número. He designado a este principio, por el que cada ligera variación, si es útil, se conserva, con el término de *Selección Natural*, a fin de hacer resaltar su relación con el poder selectivo del hombre. Pero la expresión usada frecuentemente por Mr. Herbert Spencer, de la *Supervivencia de los más Aptos*, es más rigurosa y a veces igualmente apropiada. Hemos visto que el hombre puede, ciertamen-

te, producir por selección grandes resultados, y puede adaptar a sus propios usos a los seres orgánicos, mediante la acumulación de ligeras, pero útiles variaciones, que le son dadas por la mano de la Naturaleza. Pero la Selección Natural, como veremos más adelante, es un poder incesantemente presto para la acción, y tan inmensamente superior a los débiles esfuerzos del hombre como son las obras de la Naturaleza a las del Arte.*

Debo anticipar que uso este término [Lucha por la existencia] en un sentido amplio y metafórico, que abarca la dependencia de un sér respecto de otro y abarca (lo que es más importante) no sólo la vida del individuo, sino el éxito en dejar progenie.

Tengamos en mente el infinito número de ligeras *variaciones* y diferencias individuales que ocurren en nuestras producciones domésticas y, en un grado menor, en las naturales; así como la fuerza de la tendencia hereditaria. Bajo la domesticación, puede decirse verdaderamente que la organización entera se vuelve en algún grado plástica. Pero la variabilidad con que nos encontramos casi universalmente en nuestras producciones domésticas no está producida directamente [...] por el hombre; éste no puede ni originar variedades ni impedir que ocurran; puede conservar y acumular las que ocurren. Sin intención expone a los seres orgánicos a nuevas y cambiantes condiciones de vida, y surge la variabilidad; pero cambios similares de las condiciones pueden ocurrir, y ocurren efectivamente, en la naturaleza. Tengamos también en la mente qué infinitamente compleja y apretadamente aptas son las relaciones mutuas de todos los seres orgánicos entre sí y a las condiciones físicas de su vida; y por consiguiente, qué diversidades de estructura infinitamente varias pueden ser *útiles* a cada sér en condiciones de vida cambiantes. ¿Puede, entonces, pensarse improbable, viendo que han ocurrido indudablemente variaciones útiles para el hombre, que otras variaciones, útiles de alguna manera para cada sér en la grande y compleja *batalla de la vida*, ocurran en el curso de muchas generaciones sucesivas? Y si ocurren, ¿podemos dudar (recordando que nacen muchos más individuos de los que pueden sobrevivir) de que los individuos que tengan una ventaja, por ligera que sea, sobre otros, tengan las mayores probabilidades de *sobrevivir* y de *procrear* su prole? Por otra parte, podemos estar seguros de que una variación en el menor grado *perjudicial* será *destruída* inexorablemente. Esta conservación de las diferencias y variaciones individuales favorables, y la destrucción de las que son perjudiciales, es lo que he llamado *Selección Natural* o la *Supervivencia de los más Aptos*.*

Si el hombre puede producir, y ciertamente ha producido, un gran resultado con sus medios metódicos e inconscientes de selec-

* Los subrayados son de Gaos. (N. E.)

* Los subrayados son de Gaos. (N. E.)

ción, ¿qué no podrá efectuar la selección natural? El hombre sólo puede obrar sobre caracteres, externos y visibles: la Naturaleza, si se me permite personificar la preservación natural o supervivencia de los más aptos, no se cuida para nada de las apariencias, excepto en tanto que son útiles a cada sér. Ella puede obrar sobre cada órgano interno, sobre cada matiz de diferencia constitucional, sobre la maquinaria entera de la vida. El hombre selecciona sólo para su propio bien: la Naturaleza sólo para el del sér al que ella tiende. Toda característica seleccionada está plenamente puesta a prueba por ella, como se implica en el hecho de seleccionarla. [...] En la naturaleza, las menores diferencias de estructura o constitución pueden muy bien inclinar la balanza delicadamente equilibrada en la lucha por la vida, y así conservarse. ¡Qué fluctuantes son los deseos y esfuerzos del hombre!, ¡qué corto su tiempo!, y, por consiguiente, ¡qué pobres serán sus resultados, comparados con los acumulados por la Naturaleza durante períodos geológicos enteros! (¿Podemos, entonces, admirarnos de que las producciones de la Naturaleza sean mucho más fieles ["verdaderas" de carácter] índole que las producciones del hombre?, ¿que estén infinitamente mejor adaptadas a las más complejas condiciones de vida, y ostenten palmariamente el sello de una artesanía mucho más alta?) *

Puede decirse metafóricamente que la selección natural está escrutando día a día y hora tras hora, por el mundo, las más ligeras variaciones; rechazando las que son malas, conservando y adicionando todas las que son buenas; trabajando silenciosa e imperceptiblemente, *dondequiera y cuandoquiera se ofrece la oportunidad,* en la mejora de cada sér orgánico en relación a las condiciones orgánicas e inorgánicas de su vida. Nada vemos de estos lentos cambios en progreso, hasta que la mano del tiempo ha marcado el trascurso de las edades, y entonces, tan imperfecta es nuestra vista de las edades geológicas de un largo pasado, que sólo vemos que las formas de vida son ahora diferentes de las que eran antiguamente. (28/5/67.)

Ahora, la cuestión es la que el propio Darwin reconoce al final de la obra, que puede hacérsele y que resuelve según sigue:

Puede preguntarse hasta dónde extiendo la doctrina de la modificación de las especies. La pregunta es difícil de responder, porque cuanto más distintas son las formas que consideramos, tanto más se vuelven menos en número y menores en fuerza los argumentos en favor de la comunidad de origen. Pero algunos argumentos del mayor peso se extienden muy lejos. Todos los miembros de clases enteras están conectados entre sí por una cadena de

* Los paréntesis son de Gaos (N. E.)

afinidades, y todos pueden clasificarse siguiendo el mismo prin pio, en grupos subordinados a grupos. Los restos fósiles tiender veces a llenar intervalos muy amplios entre los órdenes existent [...] A través de clases enteras están variadas estructuras f madas por el mismo patrón, y a una edad muy temprana se pa cen sumamente los embriones entre sí. Por tanto, no puedo duc de que la teoría de la descendencia con modificación abraza todos los miembros de la misma gran clase o reino. Creo que animales descienden de sólo cuatro o cinco progenitores a lo sun y las plantas de un número igual o menor.

La analogía me llevaría un paso más allá, a saber, a creer q todos los animales y plantas descienden de algún prototipo úni Pero la analogía puede ser una guía engañosa. No obstante, toc los seres vivos tienen mucho de común, en la composición q mica, la estructura celular, las leyes de crecimiento y la exposici a influencias nocivas. [...] En todos los seres orgánicos, excep acaso algunos de los más bajos, la producción sexual parece esencialmente semejante. En todos, hasta donde se sabe al p sente, es la misma la vesícula germinal; así que todos los orgar mos parten de un origen común. Si miramos incluso a las c divisiones principales —es decir, los reinos animal y vegetal- ciertas formas bajas son tan intermedias en carácter que los na ralistas han disputado a qué reino adjudicarlas [...] Por tan siguiendo el principio de la selección natural (con divergencia carácter),* no parece increíble que se hayan desarrollado des tal forma baja e intermedia juntamente los animales y las plant y, si admitimos esto, tenemos que admitir igualmente que toc los seres orgánicos que han vivido alguna vez sobre esta tierra p den descender de alguna forma primordial única. Pero esta in rencia está fundada principalmente en la analogía y es indiferei si se acepta o no. No hay duda posible [...] de que en el prin comienzo de la vida se desenvolvieron muchas formas diferent pero si es así, podemos concluir que sólo muy pocas han deja descendientes modificados. Pues, como acabo de señalar respec a los miembros de cada gran reino, tales como los vertebrad articulados, etc., tenemos claras pruebas, en sus estructuras embr lógicas, homólogas y rudimentarias, de que dentro de cada rei descienden de un solo progenitor todos los miembros.

Si por escrúpulos de la rigurosa conciencia científica no se deci resueltamente Darwin, no por ello deja de ser patente su inclinaci hacia el origen único de todos los seres vivos pasados y presentes.

Naturalmente, ahora la cuestión es la extensión de la teoría hombre, implícita en la extensión a todos los seres vivos. Pero este punto se reduce Darwin a finalizar la enumeración de las c

* Los paréntesis son de Gaos (N. E.)

secuencias histórico-culturales de la teoría con esta sola y breve cláusula:

> Mucha luz se arrojará sobre el origen del hombre y su historia.

El propio Darwin ha de decirnos las razones de esta extrema parquedad.

Tenía plena conciencia y tuvo previsión certera de tales consecuencias. Ante todo,

> una considerable revolución en la historia natural.

Luego, repercusiones sobre disciplinas tan alejadas entre sí como la Geología y la Psicología. Y la confianza en el futuro, en que los naturalistas acabarán por profesar todos la teoría.

> Hasta la actualidad, el año de 1859 es quizá el más importante en la historia de la biología. En tal año publicó Carlos Darwin su teoría de la evolución por selección natural, que ha afectado profundamente no sólo la biología, sino también otras ramas del pensamiento humano,

escribieron por 1946 dos autoridades en biología.

La primera edición del *Origen de las Especies* se puso a la venta el 24 de noviembre, y los 1,250 ejemplares se vendieron el mismo día. La segunda edición se publicó el 7 de enero siguiente. Este insólito éxito fulminante se debió a una expectación promovida por antecedentes que habían ya incoado lo que la publicación del *Origen* precipitó: una de las contiendas más borrascosas y pertinaces en toda la historia de la ciencia y aún de la vida intelectual toda de la Humanidad culta. Era inevitable, dado lo que representaba la teoría.

Esta tenía los antecedentes, más lejanos y más cercanos, por los dominios de la ciencia y en el tiempo de Kant y Laplace, Lyell, Lamarck y otros, hasta el cercano de Spencer y el cercanísimo, por dominio y tiempo, de Wallace, que la había concebido simultáneamente con Darwin, y buscando hacerla pública, movió a amigos de Darwin a decidir a éste, enfrascado en una gigantesca y lenta acumulación y discusión de hechos favorables o adversos a la teoría, a publicar por su parte un "extracto" previo de la obra voluminosísima que proyectaba como presentación de los resultados de tal acumulación y discusión. Una teoría en general, de la evolución de las especies, fuera *en especial* una u otra, estaba, pues, en el aire —por lo que suelen estarlo las teorías en la historia de las ideas: porque éstas se requieren unas a otras, unas y otras requeridas por los de-

más ingredientes de la historia íntegra. Si el "evolucionismo" vino a ser tan peculiarmente "darwinismo", la razón es la doble de haber Darwin acumulado efectivamente y "digerido" cabalmente tanto número y tal diversidad de hechos, que se ocurre forzosamente reconocer en él un genio del fichero; insertándolos tan idónea como profusamente en una articulación sistemática, acabada y exclusivamente suya, de unas pocas, pero grandes ideas fundamentales y dominantes, suyas o ajenas.

Lo que la teoría así generada históricamente hasta la peculiar incorporación en el *Origen de las Especies*, era, pues, lo siguiente.

Ante todo, un ataque formidable por la fundamentación imponente, fáctica y lógica, y por la forma, directo y expreso, contra la creación de *cada* especie, que no dejaba otra posibilidad "creacionista" que la de una creación de un mundo sujeto a leyes, entre ellas las de la originación de los individuos de todas las especies vivientes antes o después sobre la tierra por un mínimo de progenitores —y ni siquiera estos creados directamente, sino producidos de la materia del mundo creado. He aquí el pasaje del final de la obra en que el ataque se concentra asimismo finalmente —contra los autores aferrados a la idea tradicional:

> Pero ¿creen realmente que en innumerables períodos de la historia de la tierra se les mandó a ciertos átomos elementales relampaguear de súbito en tejidos vivientes? ¿Creen que a cada supuesto acto de creación se produjo un individuo o muchos? ¿Fueron todas las infinitamente numerosas especies de animales y plantas creadas como huevos o simientes, o como plenamente desarrolladas? Y en el caso de los mamíferos, ¿fueron creados portando las falsas señales de nutrición por el vientre materno? Indudablemente, algunas de estas mismas preguntas no pueden responderlas aquéllos que creen en la aparición o creación de sólo unas pocas formas de vida, o de alguna forma, pero una sola. Se ha mantenido por varios autores que es tan fácil creer en la creación de un millón de seres como en la de una; pero el axioma filosófico [...] "de la acción mínima" lleva más voluntariamente al espíritu a admitir el menor número; y ciertamente no debemos creer que innumerables seres dentro de cada gran clase fueron creados con patentes, pero engañosas señales de descender de un solo padre.

Pero esta idea entraña otras más profundas, radicales y decisivas, como que la condicionan y motivan.

La teoría partía del hecho de la producción de variaciones o variantes individuales. Estas parecen *casuales* —pero meramente por ignorancia de las causas que las efectuarían con un determinismo

riguroso, indeficiente, absoluto. Así causadas, unas resultarían útiles, provechosas o ventajosas, otras no sólo inútiles, sino desventajosas, perjudiciales, para los individuos sujetos de ellas. Este resultado injertaría en el anterior determinismo una cierta finalidad o teleología, si no se definieran tales utilidad y nocividad como acaba haciéndolo Darwin: por el efecto y hecho mismo de la supervivencia y reproducción en la lucha por la existencia: variaciones útiles son las que causan de hecho la supervivencia de los sujetos de ellas en la lucha por la vida y les permiten reproducirse más o simplemente; variantes nocivas son las que causan de hecho la extinción de los sujetos de ellas, en la misma lucha, antes de haberse reproducido, simplemente o tanto como los sujetos de las otras. Nada finalista o teleológico, sino exclusivamente *causal eficiente* o "mecánico", es, pues, la supervivencia y reproducción de unos individuos, la extinción de otros o de sus descendientes, o la entera evolución de las especies. Tal eliminación de toda teleología, en pro de un puro mecanicismo, es, sin duda, querida, buscada, procurada. Pero en la primera parte del curso vimos cómo el mecanicismo entraña el materialismo —y el ateísmo. Darwin no es consecuente hasta este último extremo, pero el materialismo del origen de la vida está rozado en el último pasaje citado, para no traer ya a cuenta otros, si bien albergando en la creación, en aquel mandato, a ciertos átomos elementales, de relampaguear súbitamente en tejidos vivos.

Darwin es perfecto sabedor de lo que una teoría entrañante, si consecuente hasta el final, de tales ideas representaba para el relato bíblico de la creación y la idea cristiana del mundo; pero se hace, un tanto hipócritamente, un tanto el extrañado —y el consolado:

> No veo ninguna buena razón por la que las ideas presentadas en este volumen hieran los sentimientos religiosos de nadie. Es satisfactorio, como muestra de lo transitorias que son tales impresiones, recordar que el mayor descubrimiento jamás hecho por el hombre, a saber, la ley de la atracción de la gravedad, fue también atacada por Leibnitz, "como subversiva de la religión natural, y por inferencia, de la revelada". Un celebrado autor teólogo me ha escrito que "ha aprendido gradualmente a ver que es justo una concepción tan noble de la Divinidad creer que creó unas pocas formas originales capaces de autodesenvolvimiento en otras y necesarias formas, que creer que requirió un nuevo acto de creación llenar los vacíos causados por la acción de Sus leyes."

Las últimas palabras del *Origen de las Especies* son:

> Hay grandeza en esta idea de la vida, de haber sido, con sus di-

> versas potencias, insuflada originalmente por el Creador en unas pocas formas o en una; y de que, mientras este planeta ha girado de acuerdo con la inmutable ley de la gravedad, de un comienzo tan simple se han desenvuelto y están desenvolviéndose formas sin número de lo más bello y lo más admirable.

Estas palabras acaban de delatar una secreta equiparación de la propia obra, en el dominio de la naturaleza animada, con la de Newton, en el de la inanimada. Pero la equiparación no es justa solamente por la grandeza de las dos obras: la unificación de los respectivos dominios mediante una sola ley o teoría dominante de cada uno. La equiparación no acaba de ser justa sino extendiéndola al espíritu y motivación radical de ambas obras: la idea mecánico-material determinista, causal eficiente, del mundo, primero, de la materia, y ahora, de la vida, o del mundo natural todo, incluso el humano, e incluso del sobrenatural, según veremos en la lección siguiente.

Siendo realmente evolutivo el mundo natural todo, desde el celeste, pasando por la Tierra, hasta el humano, la idea mecánico-materialista y determinista de él *tenía* que acabar siendo evolucionista, en la teoría de una evolución también mecánica y determinista de la materia, en definitiva.[1] Pero, para finalizar esta lección, todavía unas palabras acerca de lo intermedio entre la publicación del *Origen de las Especies* y lo que será tema primero y principal de la siguiente lección. (29/5/67.)

No más de media docena de años después de la publicación del *Origen de las Especies* publicó Mendel la memoria de sus *Experimentos en Hibridización de Plantas*. Mendel es perfectamente consciente de su importancia para la teoría de la evolución:

> Requiere realmente cierto valor emprender una tarea de tan dilatada extensión; pero parece ser el único camino recto por el que podemos acabar alcanzando la solución de una cuestión cuya importancia no puede sobreestimarse en conexión con la historia de la evolución de las formas orgánicas.

Es, en efecto, la cuestión de la herencia: no la sola evolución por las variaciones útiles o perjudiciales y la supervivencia y *reproducción* de los sujetos de las útiles, tiene por pieza esencial la *herencia* de las variaciones útiles; cualquier otra forma concebible de la evolución habría de tener la misma pieza. Y siendo así, resulta realmente notable en el *Origen de las Especies*, el contraste entre la gran profusión

[1] Sobre la posibilidad de un indeterminismo biológico quizá paralelo del físico de Heisenberg, *v.* Asimov, pp. 65 *ss.*

de hechos y hasta de ideas relativos a todos los demás temas tratados y la verdadera escasez de conocimientos y hasta de hipótesis acerca de la herencia. La explicación es la inexistencia hasta entonces de la investigación científica de la herencia, debida a una doble causa: requerir una investigación experimental de una extensión intimidante, como la iniciada por Mendel, y un conocimiento de las células germinales, dentro de una *Citología* general como la que se había fundado hacía veinte años antes de la publicación del *Origen de las Especies*, pero a la que en esta obra no se encuentra más que una referencia como la hecha, en pasaje citado, con las palabras, la estructura celular, que puede ser una interpolación de edición posterior. En todo caso, la memoria de Mendel fundó la ciencia de la herencia llamada en la actualidad "Genética"; aunque no inmediatamente, porque la memoria no recibió atención alguna hasta 1900, por no encontrarse hasta entonces la ciencia biológica en estado de apreciarla justamente. Pero por decisiva que fue la memoria de Mendel para la Genética y que ha sido ésta para la teoría de la evolución, la memoria dista inmensamente de representar en y para la historia de nuestra idea del mundo lo que las principales obras de Darwin, y no tanto porque reconocida tarde su aportación, ésta no hiciera el impacto que hace normalmente la novedad; o porque su alcance sea restringidamente científico a los especialistas, y no ampliamente cultural para el gran público; ni siquiera porque no fuese conducente sino a corregir y completar la teoría de la evolución; cuanto porque su sentido radical es el mismo de esta teoría. Los experimentos de Mendel tuvieron por finalidad averiguar la manera de heredarse en general las características específico-individuales de los seres vivos y en particular la intervención de las células reproductivas en tal herencia; y los resultados hicieron a Mendel concebir la herencia de las características y la intervención de las células reproductivas en ella, como una trasmisión de unidades corpusculares, según un "modelo", pues, mecánico-materialista, de un determinismo causal eficiente —todo lo cual no ha hecho sino confirmar, detallándolo y precisándolo, con los descubrimientos e hipótesis o teorías acerca de cromosomas, genes y bioquímica física, la Genética y la Bioquímica, hasta las más recientes, cuya conclusión actual, perfectamente materialista, condensan estas palabras:

> hacer una distinción clara entre "sustancia viva" [...] y "compuesto químico" se ha vuelto imposible (31/5/67) (Leída el 1/6/67.)

. . . . . .

[Hasta aquí la lección; lo que sigue es una nota complemer

La teoría de los genes ¿añade a los fenómenos un modelo c sea un mero duplicado? . . .[1] *Cf.* genes y átomos —¿o molécul

Los genes son átomos democríteos (modelos) "metafísicos" platónicas (fenómenos ideales): materialismo e idealismo (W band).

[1] ". . . los genes eran conceptos filosóficos que eran discutidos, pero habían sido observados. I. Asimov. *The Wellsprings of Life.* Signet. Nuev 1962. P. 71. *Cf.* pp. 59 y 121.

Lección 3

LA EVOLUCIÓN HUMANA Y SOBREHUMANA

UNA DOCENA de años después de publicar *El Origen de las Especies*, publicó Darwin *El Origen del Hombre*. La relación entre los dos libros, que explica la publicación del segundo, la declara en éste Darwin así:

> La naturaleza de la siguiente obra se entenderá mejor mediante una breve noticia de cómo vino a escribirse. Durante muchos años recogí notas sobre el origen [...] del hombre, sin ninguna intención de publicar sobre el tema, sino más bien con la determinación de no publicar, pues pensaba que así sólo añadiría más a los prejuicios contra mis ideas. Me pareció suficiente indicar, en la primera edición de mi "Origen de las Especies", que con esta obra "se arrojaría luz sobre el origen del hombre y su historia"; y esto implica que el hombre debe incluirse con otros seres orgánicos en cualquier conclusión general respecto a su manera de aparecer sobre esta tierra. Ahora el caso presenta un aspecto del todo diferente. [...] es manifiesto que por lo menos un gran número de naturalistas debe admitir que las especies son los descendientes modificados de otras especies, y ésto es especialmente exacto de los naturalistas más jóvenes y en ascenso. [...]
>
> A consecuencia de las ideas adoptadas ahora por los más de los naturalistas, y que acabarán, como en todos los demás casos, siendo adoptadas por otras personas que no serán científicas, he sido llevado a juntar mis notas en forma de ver hasta dónde las conclusiones generales a que se llega en mis obras anteriores serían aplicables al hombre.

La obra está dividida en tres partes. La primera trata sucesivamente los temas:

pruebas de que el hombre desciende de alguna forma inferior: un capítulo;

manera de desarrollarse el hombre de alguna forma inferior: un capítulo;

comparación de las facultades psíquicas del hombre y los animales inferiores: dos capítulos, uno para las intelectuales y otro para las morales;

desarrollo de las facultades intelectuales y morales durante los tiempos primitivos y los civilizados: un capítulo;

afinidades y genealogía del hombre: un capítulo;
razas humanas: un capítulo.

La segunda parte, después de tratar en un primer capítulo los principios de la selección sexual, trata en diez los caracteres sexuales secundarios en las clases inferiores del reino animal, los insectos, los peces, anfibios y reptiles, las aves y los mamíferos.

La tercera parte trata en dos capítulos los caracteres sexuales secundarios del hombre, y pone fin a la obra con un capítulo de sumario general y conclusión.

Como los capítulos son de extensión igual por término medio, la sola enumeración anterior basta para mostrar la importancia que tiene en la obra la *selección sexual*, indicada ya en la segunda parte del título completo: *y la Selección en relación al Sexo*. Habrá que ver por qué.

Las pruebas de descender el hombre de una forma inferior son:

la estructura corporal, que es del mismo tipo o modelo que la de otros mamíferos; correspondencia confirmada por la exposición a las mismas enfermedades, el padecimiento de los mismos parásitos, el seguir varios procesos normales y patológicos períodos lunares, el repararse las heridas de la misma manera, el poseer ocasionalmente los muñones de amputación cierto poder de regeneración, y sobre todo, las afinidades en los procesos de la reproducción y en la dualidad de sexos;

el desarrollo embrional, cuyas etapas reproducen las del de animales inferiores;

y los rudimentos de órganos plenamente desarrollados en animales inferiores, como muchos músculos, el lóbulo de la oreja y el punto saliente del pliegue exterior de ésta, el tercer párpado, el sentido del olfato, los pelos repartidos por el cuerpo, el *lanugo* de los fetos, las muelas del juicio, el apéndice, un par de agujeros óseos, el sacro y el coxis, las tetillas masculinas y la próstata.

Pero la cuestión es cómo pudo tener lugar el desarrollo probado, pero no explicado, por las pruebas anteriores. Aquí es donde Darwin aplica su teoría general del origen de las especies a la humana, en rigor abarcada dentro de ella desde *El Origen de las Especies*. El producto de los mismos factores, la variabilidad hereditaria y la reproducción en progresión geométrica, es el mismo: la supervivencia y reproducción de ciertas variaciones o la selección natural de ellas —las variaciones del animal que acabó siendo el hombre. En el capítulo segundo se dedica, pues, Darwin a mostrar y demostrar:

la variabilidad del hombre actual en rostro, extremidades, cráneo, dientes, arterias, músculos, vísceras y facultades psíquicas;

la herencia, causas y leyes de las variaciones, de las que examina

con mayor extensión las condiciones de vida cambiantes, el uso y desuso de partes del cuerpo, las detenciones del desarrollo y los casos de reversión;

el crecimiento de la población en los países civilizados y en los pueblos bárbaros y salvajes, recordando, naturalmente, que la obra de Malthus se había interesado primordialmente por la multiplicación de la especie humana y sus consecuencias;

y la consiguiente selección natural, retrotrayendo lo actual a los remotísimos tiempos de las primeras variaciones del animal que acabó siendo el hombre por obra de ellas y subsiguientes a ellas.

> Hemos visto ahora que el hombre es variable en cuerpo y psique; y que las variaciones son producidas, directa o indirectamente, por las mismas causas generales, y obedecen a las mismas leyes generales, que en los animales inferiores. [...] Los primeros progenitores del hombre han de haber tendido [...], como todos los demás animales, a crecer más que los medios de subsistencia; tienen, por tanto, que haber estado ocasionalmente expuestos a una lucha por la existencia, y por consiguiente a la rígida ley de la selección natural. Las variaciones benéficas de toda clase se habrán así preservado, ocasional o habitualmente, y las perjudiciales eliminado. [...] Si, pues, los progenitores del hombre habitantes de cualquier distrito, especialmente uno sometido a algún cambio en las condiciones, se dividiesen en dos cuerpos iguales, la mitad que abarcase todos los individuos mejor adaptados por sus facultades de movimiento para ganar la subsistencia, o para defenderse, sobreviviría por término medio en mayor número, y procrearía más prole, que la otra mitad, menos bien dotada.

Muy poco después de haber escrito esta conclusión, escribe Darwin este plan del resto del capítulo y de los capítulos siguientes:

> Aunque las facultades intelectuales y los hábitos sociales del hombre son de enorme importanica para él, no debemos subestimar la importancia de su estructura corporal, tema al que se consagrará el resto de este capítulo; el desarrollo de las facultades intelectuales y sociales o morales se discute en un capítulo ulterior.

En rigor, en los tres ya dichos. El resto del presente examina sucesivamente, pero en sus correlaciones, el paso de las manos de los cuadrumanos a las del hombre y los pies de éste, la posición y marcha erecta, las modificaciones de la cabeza, la desnudez de la piel y la ausencia de cola; llegando a la siguiente conclusión:

> En este capítulo hemos visto que así como el hombre está al

presente día expuesto, igual que cualquier otro animal, a multiformes diferencias o ligeras variaciones individuales, no hay duda lo estuvieron los primeros progenitores del hombre; estando las variaciones antiguamente producidas por las mismas causas generales y gobernadas por las mismas leyes generales y complejas que al presente. Como todos los animales tienden a multiplicarse más que los medios de subsistencia, así tiene que haber sido con los progenitores del hombre; y ésto conduciría inevitablemente a una lucha por la existencia y una selección natural. (2/6/67.)

El capítulo tercero empieza así:

Hemos visto en los dos últimos capítulos que el hombre porta en su estructura corporal claras trazas de su descender de una forma inferior; pero puede argüírse que, pues el hombre difiere tan grandemente en sus facultades psíquicas de todos los demás animales, ha de haber un error en esta conclusión. No hay duda de que la diferencia en este respecto es enorme, incluso si comparamos la psique de uno de los salvajes más bajos, que no tiene palabras para expresar ningún número mayor que el cuatro, y que apenas usa de términos abstractos para los objetos comunes o los sentimientos, con la del mono más altamente organizado. [...] Si ningún sér orgánico excepto el hombre hubiese poseído ninguna facultad psíquica, o si sus facultades hubiesen sido de una naturaleza del todo diferente de las de los animales inferiores, jamás hubiésemos sido capaces de convencernos de que nuestras altas facultades se habían desarrollado gradualmente. Pero puede mostrarse que no hay ninguna diferencia fundamental de esta índole. Tenemos también que admitir que hay un intervalo mucho mayor, en las facultades psíquicas, entre uno de los peces inferiores [...] y uno de los monos superiores, que entre un mono y el hombre; sin embargo, este intervalo está relleno por innúmeras gradaciones.

[...] Diferencias... entre los hombres superiores de las razas superiores y los salvajes inferiores, están conectadas por las más finas gradaciones. Por tanto, es posible que pasen y se desarrollen unas en otras.

Mi objeto en este capítulo es mostrar que no hay diferencia fundamental entre el hombre y los mamíferos superiores en las facultades psíquicas.

Acerca de los sentidos se contenta Darwin con esta sola frase:

Como el hombre posee los mismos sentidos que los animales inferiores, sus intuiciones fundamentales han de ser las mismas.

Pero ya los instintos y la inteligencia le mueven a alguna discu-

sión, pues no está en todo de acuerdo con alguna idea tan corriente como la de que los unos y la otra están en razón inversa. De todas suertes, es mucho más extenso el examen de las emociones, sobre todo para mostrar la existencia en los animales de

> las emociones y facultades más intelectuales, que son muy importantes, por formar la base para el desarrollo de las más altas facultades psíquicas,

a saber, la admiración y la curiosidad, la imitación, la atención, la memoria y hasta la razón, acerca de la cual argumenta con los hechos que prueban la capacidad de los animales para aprender incluso después tan sólo de una experiencia muy corta. Y la conclusión es:

> Se ha mostrado ahora, creo, que el hombre y los animales superiores, especialmente los Primates, tienen unos pocos instintos en común. Todos tienen los mismos sentidos, intuiciones y sensaciones —similares pasiones, afectos y emociones, incluso las más complejas, tales como los celos, la sospecha, la emulación, la gratitud y la magnanimidad; practican el engaño y son vengativos; son a veces susceptibles al ridículo, y hasta tienen espíritu humorístico; sienten admiración y curiosidad; poseen las mismas facultades de imitación, atención, deliberación, elección, memoria, imaginación, asociación de ideas y razón, aunque en muy diferentes grados. [. . .] No obstante, muchos autores han insistido en que el hombre está separado por una barrera insuperable de todos los animales inferiores en las facultades psíquicas. Hace tiempo hice una colección de más de una veintena de tales aforismos, pero los más carecen de valor, pues su gran diferencia y número prueba la dificultad, si no la imposibilidad, del intento. Se ha afirmado que el hombre solo es capaz de progresivo perfeccionamiento; que él solo hace uso de instrumentos o del fuego, domestica otros animales o posee propiedades; que ningún animal tiene la facultad de la abstracción o de formar conceptos generales, es consciente de sí y se comprende a sí mismo; que ningún animal emplea el lenguaje; que el hombre solo tiene sentido de la belleza, está expuesto al capricho, tiene el sentimiento de la gratitud, del misterio, etc.; cree en Dios o está dotado de conciencia moral. Voy a aventurar unas pocas observaciones sobre los más importantes e interesantes de estos puntos.

Pero hace algo más que aventurar unas pocas observaciones; discute, si con relativa concisión, yendo a fondo o a lo esencial:
el progresivo perfeccionamiento, para concluir:

> Mantener, independientemente de toda prueba directa, que nin-

> gún animal ha progresado, durante el curso de las edades, en i
> lecto u otras facultades psíquicas, es incurrir en una repetición
> principio acerca de la evolución de las especies;

el uso de instrumentos y la propiedad y el del fuego, para, de
parte, señalar los rudimentos de todo ello en los animales, y,
otra parte, indicar en ello los rudimentos

> de las artes más simples, tales como una ruda arquitectura y
> tido;

la abstracción, los conceptos generales, la conciencia de sí y la
dividualidad psíquica, señalando en la igualdad de reacción de
animales a iguales estímulos la presencia de una idea o conce
general en la psique, así como la presencia en ésta de los elemer
de que se compone la conciencia de sí aunque no este mismo c
puesto, y afirmando

> que los animales retienen su individualidad psíquica es indi
> tible;

el lenguaje, del que hace, como era forzado, el examen más ex
so, cuyos pasos decisivos son:

> los animales expresan su psique también con sonidos; compren
> los sonidos articulados del lenguaje humano;

del que dice:

> no puedo dudar de que el lenguaje debe su origen a la imita
> y modificación de varios sonidos naturales, las voces de otros
> males, y los propios gritos instintivos del hombre, ayudados
> signos y gestos

y procede a mostrar cómo pudo desarrollarse desde este origen, p
acabar:

> la facultad del lenguaje articulado [no] ofrece en sí misma
> guna objeción insuperable a la creencia de que el hombre se
> desarrollado desde una forma inferior;

el sentido de la belleza —sería patente en la presencia de or
mentos en los animales y en las reacciones de éstos a ellos, unc
otras principalmente en el dominio de las diferencias y las relacio
entre los sexos:

finalmente, la fe en Dios y la religión:

> numerosas razas han existido, y existen aún, que no tienen idea alguna de uno o más dioses, y que no tienen palabras en sus lenguas para expresar tal idea [. . .]
>
> Sin embargo, si incluímos bajo el término religión la creencia en agencias invisibles o espirituales, el caso es del todo diferente; pues esta creencia parece ser universal entre las razas menos civilizadas.
>
> [. . .] los sueños pueden haber dado el primer impulso a la noción de espíritus; pues los salvajes no distinguen fácilmente entre las impresiones subjetivas y las objetivas.
>
> No obstante, no puedo menos de sospechar que hay todavía un escalón anterior y más rudo, en que a cualquier cosa que manifiesta poder o movimiento se la piensa dotada de alguna forma de vida y de facultades psíquicas análogas a las nuestras.
>
> La tendencia de los salvajes a imaginar que los objetos y agencias naturales están animados por esencias espirituales o vivientes,

lo ilustra con una anécdota de su propio perro, ladrando a los movimientos de una sombrilla abierta causados por una leve brisa:

> Tiene, pienso, que haber razonado para sí de una manera rápida e inconsciente, que un movimiento sin ninguna causa aparente indicaba la presencia de algún agente vivo extraño [. . .]

En todo caso,

> la fe en agencias espirituales pasaría fácilmente a ser fe en la existencia de uno o más dioses.

Hasta del

> sentimiento de la devoción religiosa [. . .] un sentimiento altamente complejo, hecho de amor, completa su misión a un realzado exaltado y misterioso superior, un fuerte sentimiento de dependencia, temor, reverencia, gratitud, esperanza en el futuro y quizás otros elementos [. . .] vemos cierta distante aproximación [. . .] en el profundo amor de un perro por su amo [. . . . .].

Y en conclusión,

> las mismas altas facultades psíquicas que llevaron al hombre primero a creer en agencias espirituales invisibles, luego en el fetichismo, politeísmo y últimamente el monoteísmo, le llevarían

> infaliblemente, mientras sus facultades de raciocinar permanecieron pobremente desarrolladas, a variadas supersticiones y costumbres extrañas [...] [que] pueden compararse a los errores accidentales, ocasionales de los instintos de los animales inferiores.

Al capítulo cuarto podría dársele el título de la famosa *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Darwin mismo expone muy bien desde el comienzo de él la razón de que dedique un capítulo entero a la sola moralidad, y adelanta sumariamente su sustancia o la genealogía de la moralidad según él.

> Suscribo plenamente el juicio de aquellos escritores que sostienen que de todas las diferencias entre el hombre y los animales inferiores, el sentido moral o la conciencia moral es con mucho la más importante.

Y hasta cita en apoyo el famoso pasaje de la *Crítica de la Razón Práctica* en que Kant apostrofa así:

> ¡*Deber!*, grande y sublime nombre, que no cobijas bajo de ti nada dilecto que traiga consigo halago, sino que demandas sumisión, pero que tampoco amenazas con nada que excite y espante en el ánimo una aversión natural para mover a la voluntad, sino que asientas meramente una ley que halla de suyo entrada en el ánimo e incluso contra la voluntad se conquista veneración (aunque no siempre obediencia); ante la cual enmudecen todas las inclinaciones, aun cuando trabajas en secreto contra ella: ¿cuál es tu origen, digno de ti ...?

Pero que traducido de la traducción inglesa citada por Darwin diría:

> ¡Deber! Portentosa idea, que no operas ni por amenaza alguna, sino meramente alzando tu ley desnuda en el alma, y así arrancando para ti siempre reverencia, si no siempre obediencia; ante quien todos los apetitos son mudos, como quiera que secretamente se rebelen; ¿dónde está tu original?

Y sigue Darwin:

> Esta gran cuestión ha sido discutida por muchos escritores de consumada capacidad; y mi sola excusa para tocarla es la imposibilidad de soltarla aquí; y porque, hasta donde sé, nadie se ha acercado a ella exclusivamente por el lado de la historia natural.

Y por adelantado:

> La siguiente proposición me parece en alto grado probable, a saber, que cualquier animal dotado de bien marcados instintos sociales, estando incluidos aquí los afectos paternos y filiales, adquiriría inevitablemente un sentido moral o conciencia moral, tan pronto como sus facultades intelectuales se hubiesen vuelto tan bien desarrolladas, o casi tan bien, como en el hombre.

O ésta sería la fórmula de la genealogía de la moralidad: sociabilidad-racionalidad-moralidad. Y habiendo mostrado en el capítulo anterior la existencia de los antecedentes animales de la racionalidad humana, le bastará en el presente mostrar la de los antecedentes animales de la sociabilidad humana, para poder mostrar la génesis de la moralidad como el producto de tales dos factores.

La sociabilidad de los animales es demasiado reconocida como hecho general, para que tenga interés otra cosa que los detalles de la exposición: los servicios, que se prestan los animales, la simpatía que denotan entre ellos y la distinción entre ella y el amor, las dotes de dominio de sí, fidelidad y obediencia relevantes en algunos... Pero lo esencialmente interesante es la génesis misma de la moralidad, cuya sustancia concentran los siguientes pasajes:

> [.....] cada individuo tendría un sentido íntimo de poseer ciertos instintos más fuertes o más duraderos y otros menos fuertes o durables; tal que habría frecuentemente una lucha acerca de qué impulso seguir; y se sentiría satisfacción, insatisfacción o incluso infelicidad, al compararse las impresiones pasadas durante su incesante paso a través de la psique. En este caso, un íntimo monitor le diría al animal que mejor habría sido haber seguido un impulso más bien que el otro. Debía haberse seguido una marcha y la otra no; una habría sido recta y la otra errada.
>
> Un hombre no puede impedir a las impresiones pasadas pasar frecuentemente por su psique; así será llevado a hacer una comparación entre las impresiones del hambre pasada, la venganza satisfecha, o el peligro evitado a costa ajena, el instinto casi siempre presente de la simpatía y su temprano conocimiento de lo que otros consideran como loable o reprensible. Este conocimiento no puede desterrarlo de la psique, y por obra de la simpatía instintiva se estima de gran peso. El hombre sentirá, entonces, como si se hubiese ¿dañado? al seguir un instinto o hábito presente, y esto causa en todos los animales insatisfacción o incluso infelicidad.
>
> En el momento de la acción, el hombre será sin duda capaz de seguir el impulso más fuerte; y aunque éste puede empujarle ocasionalmente a las acciones más nobles, más comúnmente le lle-

> vará a satisfacer sus propios deseos a expensas de otros hombres. Pero después de la satisfacción, cuando impresiones pasadas y más débiles son juzgadas por el instinto social siempre duradero, y por su hondo respeto para la buena opinión de los congéneres, (sobre-)vendrá con seguridad la retribución. Sentirá, entonces, remordimiento, arrepentimiento, pesar o vergüenza; este último sentimiento es relativo, sin embargo, casi exclusivamente al juicio ajeno. Resolverá, en consecuencia, más o menos firmemente, obrar de diferente manera en el futuro; y esto es conciencia moral; pues esta conciencia mira hacia atrás y sirve de guía para el futuro.

O sea:

el hecho de la existencia de instintos más o menos fuertes, más o menos duraderos, entre éstos los sociales, entre aquellos los egoístas; en el momento presente de la acción, la satisfacción de los egoistas, más fuertes, pero pasajeros; con la correlativa insatisfacción de los sociales, menos fuertes —pero más duraderos, permanentes, por lo que, posteriormente, al comparar el recuerdo de la satisfacción pasajera del instinto egoísta, debilitada en él, con la insatisfacción del instinto social, tan presente como éste mismo y por ende ahora más fuerte, remordimientos, arrepentimientos y propósito de enmienda, o conciencia moral —y ulterior moralidad efectiva: en el momento mismo de la acción, no satisfacción del instinto egoísta, compensada por la satisfacción del social, tan presente siempre como éste mismo, promovida por el recuerdo del propósito y finalmente por el hábito de seguirlo.

Esta génesis de la moralidad explica hasta la más alta:

> [. . . . .] como el amor, la simpatía y el dominio de sí se fortifican con el hábito, y como la facultad de razonar se clarifica, tal que el hombre puede valorar justamente los juicios de sus congéneres, se sentirá impelido, aparte de cualquier placer o pena transitorios, a seguir ciertas líneas de conducta. Puede entonces declarar [. . .] soy el supremo juez de mi propia conducta y, en las palabras de Kant, no quiero violar en mi propia persona la dignidad humana. (3/6/67)

Explicados los orígenes animales de las facultades psíquicas del hombre, esboza Darwin, en otro capítulo, el desarrollo de estas facultades a lo largo de la prehistoria y la historia humanas, aunque el capítulo es, más que de Historia o de Filosofía de la Historia, lo que tampoco deja de ser, de lo que se llama ahora Antropología social o cultural. De él son lo más interesante los obstáculos puestos a la selección natural por la civilización, y la decadencia de las

naciones, a pesar de la cual acaba el capítulo rechazando la idea de una decadencia general de la Humanidad desde un primitivo estado de perfección.

En cuanto a la genealogía del hombre, expuesta en otro capítulo, he aquí como él mismo la resume y la comenta:

> Los más antiguos progenitores en el reino de los vertebrados de los que somos capaces de obtener una oscura vislumbre, consistieron patentemente en un grupo de animales marinos parecidos a las larvas de los actuales ascidios. Estos animales dieron probablemente origen a un grupo de peces, tan inferiormente organizados como la lamprea. [...] De tal pez, un avance muy pequeño nos llevaría a los anfibios. Hemos visto que las aves y los reptiles estuvieron un día íntimamente conectados; y los monotremas conectan ahora los mamíferos con los reptiles en un ligero grado. [...] En la clase de los mamíferos no son difíciles de concebir los pasos que llevaron de los antiguos monotremas a los antiguos marsupiales; y de éstos a los primeros progenitores de los mamíferos placentarios. Podemos ascender así a los lemúridos; y el intervalo no es muy amplio de éstos a los simios. Los simios se ramificaron en dos grandes troncos, los monos del Nuevo Mundo y los del Viejo; y de estos últimos procedió, en un remoto periodo, el hombre, la maravilla y gloria del Universo.
>
> Así hemos dado al hombre un *pedigree* de prodigiosa longitud, pero no, puede decirse, de noble cualidad, [...] y no necesitamos sentirnos avergonzados de él. El más humilde organismo es algo mucho más alto que el polvo inorgánico bajo nuestros pies; y nadie que tenga una mente no prevenida puede estudiar una criatura viviente, por humilde que sea, sin ser presa de entusiasmo ante su maravillosa estructura y propiedades.

El último capítulo de la primera parte concluye el estudio de las razas humanas, que para Darwin serían más propiamente que nada *subespecies*, declarando que ninguna de las explicaciones dadas de ellas resulta satisfactoria, pero que aún queda la explicación por la selección sexual, con lo cual se pasa muy coherentemente a las dos últimas partes de la obra, las dedicadas a esta selección. De la que, sin embargo, no hará falta que diga sino dos cosas, y con la mayor concisión: en qué se diferencia de la selección natural, y por qué ocupa tanto espacio, índice de tener pareja importancia, en la obra de Darwin.

> La selección sexual depende del éxito de ciertos individuos sobre otros del mismo sexo, en relación a la propagación de la es-

> pecie; mientras que la selección natural depende del éxito de ambos sexos, a todas las edades, en relación a las condiciones generales de la vida. La lucha sexual es de dos clases; en una es entre individuos del mismo sexo, generalmente los machos, a fin de alejar o matar a los rivales, permaneciendo las hembras pasivas; mientras que en la otra, la lucha es igualmente entre los individuos del mismo sexo, a fin de excitar o seducir a los del sexo opuesto, generalmente las hembras, que ya no permanecen pasivas, sino que seleccionan las parejas más agradables. Esta última clase de selección es sumamente análoga a la que el hombre, sin intención pero con eficacia, viene a practicar con sus producciones domesticadas, cuando preserva durante un largo periodo los individuos más gratos o útiles, sin ningún deseo de modificar la raza.

La selección natural no opera más que sobre las variaciones útiles o perjudiciales para los individuos en general. Pero hay muchas variaciones que no parecen ni útiles ni perjudiciales, como los caracteres sexuales secundarios y las características raciales: no siendo ni útiles, ni perjudiciales para la lucha por la vida, ni por tanto seleccionables por esta lucha naturalmente, ¿cómo explicar que, a pesar de todo, resulten efectivamente seleccionados, trasmitidos, fijados, unos, con preferencia sobre otros y exclusión de éstos? ¿Cuál es el factor que los selecciona, si ya no es la utilidad o nocividad y la lucha por la vida? Es la preferencia de un sexo por determinados caracteres o, inicialmente, variaciones del otro.

Tal es el contenido de *El Origen del Hombre*. Hace de la obra una *Antropología* completa: física o biológica, psicológica, social y cultural. Con dos características que decidieron de su relación con el pasado y el futuro de la historia de la idea del mundo —y aún de la historia de la cultura en general. Es una Antropología "naturalista": da razón, por la naturaleza infrahumana de la humana, y, en cuanto objeto de la religión, hasta de lo sobrenatural. Y es una Antropología "antropologista": da razón de la cultura humana por el hombre, y fundamentalmente por lo animal, lo irracional, de éste.

En relación con el pasado, había venido siendo tradicionalmente reconocida la afinidad *corporal* del hombre con los animales. Pero el relato bíblico de la creación presenta a Dios, si haciendo el cuerpo del hombre del polvo de la tierra, soplándole por la nariz la vida con el alma; y es esta alma humana la que la teología cristiana diferencia de las almas de los animales en ser espiritual e inmortal, como no lo son éstas, y creadas y unidas a cada cuerpo humano en determinado momento del proceso de la generación, en vez de "educidas de la potencia de la materia", como las almas animales; y

la que, en cuanto espiritual o espíritu, ha sido, a lo largo de la historia, el agente de la cultura, incluso de la material, no se diga de la también espiritual. Y de esta cultura, es la religión obra de una revelación hecha por Dios mismo, existente realmente y creador del mundo, lejos de ser Dios el nuevo objeto de una idea a la que llegaría el hombre por su natural evolución.

Pero a lo largo de la primera parte del curso vinimos viendo cómo esta idea cristiana del mundo fue siendo corroída y disuelta por la moderna, arraigada en y nutrida por la ciencia de la naturaleza física, y extendida a las ciencias humanas, inclusive, finalmente, la de la historia. La filosofía había llegado a reducir la religión a la moralidad —y esta reducción es la explicación de que *El Origen del Hombre* trate la religión meramente entre las doctrinas insostenibles acerca de la diferencia esencial entre el hombre y los animales, defina al hombre por la moralidad y trate ésta en consecuencia con la amplitud y en la forma que hemos visto. Esta idea moderna del mundo, corrosiva y disolvente de la cristiana, es la que la obra de Darwin extendió primero a la ciencia de la naturaleza viva, y después al hombre mismo, su historia y su cultura, con una fundamentación científica que faltaba a los antecedentes y que le aseguró la repercusión histórica que no habían logrado éstos.

La Antropología de Darwin planteaba ciertos problemas.

Contra la idea cristiana y tradicional, de ser el hombre una criatura más del Creador,

y contra la concepción idealista trascendental, de ser los individuos humanos mera parte de los seres constituidos o integrados por el sujeto trascedental, concepción de la razón humana como sujeto supraindividual y divino,

la idea "naturalista" de ser el hombre el "creador" de la idea de 'Dios', a que se reduciría la realidad toda de '*Dios*', en el curso de una evolución meramente natural que lo habría producido a él mismo, al hombre,

¿es realmente la verdad...?

Y, en todo caso, ¿cuál es su motivación radical? ¿La misma de la ciencia moderna en general?, ¿el afán de emancipación del dominio religioso de la Divinidad, para hacerse dueño, mediante la ciencia y la técnica, de la naturaleza y del mundo humano mismo? ...

Pero la Antropología de Darwin parece abatir al hombre aún más que la Astronomía de Copérnico: si ésta lo quitó del centro del mundo, la Antropología de Darwin lo rebaja de hijo de Dios a hijo de un mono y descendiente lejano de una larva de ascidio ¿o así como reaccionó a la Astronomía de Copérnico en Bruno, con el sentimiento de la participación en el infinito, habrá una reacción

pareja a la Antropología de Darwin, con un sentimiento de superioridad y compensación del de inferioridad que parece anejo a tal Antropología? ¿No puede el hombre estar orgulloso precisamente de haber llegado a ser quien es y hecho lo que ha hecho, habiendo tenido orígenes tan humildes? Y el haber progresado de tales orígenes a su altura, ¿no le promete un progreso mayor, hacia mayores alturas...? (7/6/67)

La repercusión al darwinismo se efectuó por lo pronto en dos direcciones contrarias. Una, la reacción antidarwiniana, que fue inmediata, estruendosa, obstinada. Otra, la acogida favorable, que no se limitó al desarrollo, crítica y perfeccionamiento de la teoría de la evolución dentro de la ciencia biológica, sino que influyó positivamente en las ciencias humanas y hasta en los sectores no científicos de la cultura: la Antropología científica, social o cultural, más reciente, está con la parte correspondiente de la de Darwin en relación perfectamente equiparable a la relación en que está la biología más reciente con la teoría darwiniana de la evolución; pero, más aún, el naturalismo antropológico y el antropologismo naturalista de Darwin están entrañados, cuando no son la base misma o un apoyo expreso, bajo alguna otra forma, en *todas* las aportaciones a la idea contemporánea del mundo que no sean precisamente las de la reacción antidarwiniana: en la obra de Nietzsche y de Freud, en la de Marx y Engels... Lo está incluso en la inflexión de la dirección antidarwiniana, para acoger justamente la teoría de la evolución, en la medida en que se hizo forzoso y fuera posible. Pues, en efecto, el arraigo y desarrollo de la teoría de la evolución en la ciencia acabó por imponer a los más perspicaces de los filósofos espiritualistas y los espíritus religiosos la necesidad de asimilarse la teoría. De esta imposición salieron las filosofías de la evolución que sucedieron a la de Spencer.

Era natural que una teoría como la de la evolución, aplicable desde los cielos y la Tierra hasta la vida sobre ésta, incluyendo el hombre, su cultura y su historia, tomase la forma del sistema filosófico, como la tomó ante todo en el de Spencer, que después de haberse adelantado a Darwin, tomando en cuenta la obra de éste articuló un sistema filosófico universal que fue el dominante en los finales del siglo pasado, y hasta el último de los sistemas filosóficos completos. Lo reemplazó el de Bergson —menos completo, en todo caso, antes de la publicación de *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión*, muy posterior a la de la obra maestra, *La Evolución Creadora* —por la vía de que les dará en seguida cuenta el propio Bergson. Y tiene una representación influyentísima durante los últimos años en la obra del P. Teilhard de Chardin.

Bergson da —en el largo ensayo puesto como introducción a la colección de trabajos titulada *El Pensamiento y lo Móvil*, ensayo que puede llamarse autobiografía filosófica— la siguiente interesante información acerca de los orígenes de su pensamiento:

> Lo que más ha faltado a la filosofía, es la precisión. Los sistemas filosóficos no están cortados a la medida de la realidad en que vivimos. Son demasiado amplios para ella. [...] Es que un verdadero sistema es un conjunto de concepciones tan abstractas, y por consiguiente tan vastas, que se haría entrar en él todo lo posible, e incluso lo imposible, al lado de lo real. La explicación que debemos juzgar satisfactoria es la que adhiere a su objeto [...] Tal puede ser la explicación científica. Entraña la precisión absoluta [...] ¿Se diría otro tanto de las teorías filosóficas? — Una doctrina nos había aparecido antaño ser excepción, y es probablemente por lo que nos habíamos adherido a ella en nuestra primera juventud. La filosofía de Spencer apuntaba a recibir el sello de las cosas y a modelarse sobre el detalle de los hechos. Sin duda buscaba aún su punto de apoyo en generalidades vagas. Sentíamos bien la debilidad de los *Primeros Principios*. Pero esta debilidad nos parecía deberse a que el autor insuficientemente preparado, no había podido profundizar las "ideas últimas" de la Mecánica. Nosotros hubiéramos querido volvernos a esta parte de su obra, completarla y consolidarla. Y probamos a hacerlo en la medida de nuestras fuerzas. Así es como fuimos conducidos ante la idea del Tiempo. Allí, nos esperaba una sorpresa. Nos pasmó mucho, en efecto, ver cómo el tiempo real, que representa el primer papel en toda filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas. [...] Pero ¿cómo la filosofía de Spencer, doctrina de evolución, hecha para seguir a lo real en su movilidad [...] había podido cerrar los ojos a lo que es el cambio mismo? Esta pregunta debía llevarnos más tarde a volver sobre el problema de la evolución de la vida teniendo en cuenta el tiempo real [en *La Evolución Creadora*]; encontraríamos entonces que el "evolucionismo" spenceriano tenía que rehacerse poco más o menos completamente.

El papel del tiempo en toda teoría de la evolución de la vida, desde la de Lamarck hasta la de Darwin, y aún de la evolución de la Tierra, como en Lyell, y aún del sistema solar, como en Kant y Laplace, por no decir del universo entero, había sido reconocido perfecta y expresamente por los autores de todas estas teorías en su importancia decisiva: a diferencia de las revoluciones catastróficas, como las de la Geología diluvial, volcánica y sísmica, toda evolución, cósmica, geológica, biológica, es esencialmente paulatina: necesita de un larguísimo tiempo, como el de las edades geológicas que la nueva Geología había puesto a la disposición, por decirlo así, de

la teoría de la evolución biológica. Pero no se trata simplemente de ésto. Se trata de algo mucho más profundo, radical: la idea misma de evolución entraña la idea del tiempo, como condición de su posibilidad: una evolución *es* temporal, en el tiempo, o *no puede* ser una evolución; luego, una idea adecuada de la evolución presupone una idea adecuada del tiempo. La filosofía de Bergson pretende fundar, en una idea del tiempo adecuada, a diferencia de la idea tradicional del tiempo, inadecuada, una idea adecuada de la evolución —de la vida y aún del universo entero.

La idea tradicional del tiempo, idea de la *inteligencia*, que tiene por objeto propio los cuerpos, la *materia*, es una idea enturbiada, deformada, por la idea del *espacio:* es la idea del tiempo como una dimensión longitudinal, divisible en partes. La idea adecuada del tiempo, idea de la *intuición*, que tiene por objeto propio los datos inmediatos de la *conciencia*, (que es) porción de la *vida*, es una idea del tiempo puro de toda *espacialización*, del tiempo como una *continuidad* puramente *cualitativa*, en que van surgiendo cualidades literalmente *nuevas*, es decir, que a una continuidad literalmente *creadora* —la de la vida misma. De suerte que las cualidades nuevas, las creaciones, no se reducirían a las anteriores, e inferiores, y atisben ustedes cómo por aquí se salva su especificidad y superioridad...

Pero Bergson no se contentó con semejante filosofía *dualista*, sino que cediendo a la tendencia tradicionalmente dominante en la filosofía en general y a la que ésta debe el espíritu de sistema, a pesar de maldecir expresamente de éste, la tendencia a la mayor *unidad* posible, pasó a una filosofía *monista:* de la vida, por medio de una reducción de la materia a ella, a la vida. Ésta, verdadera sustancia única del universo —como la voluntad en Fichte, según vimos, y en Schopenhauer y Nietzsche, según veremos —se daría— como la buena voluntad de Fichte el mundo sensible, la voluntad de vivir de Schopenhauer el mundo como representación, la voluntad de poder de Nietzsche el mundo de la primitiva bestia humana, del hombre decadente y del futuro superhombre—, creando, en una bifurcación de sí misma, el *instinto* y la *inteligencia* animales, llegados a los respectivos colmos en los insectos y en el hombre, el mundo de la materia como objeto de la segunda, de la inteligencia —en la forma de que se trata de dar idea Bergson con una imagen famosa, de la que el comentario podría ser la exposición de toda su filosofía: así como un cohete de fuegos artificiales ascendente por el aire deja caer cenizas, así el cohete evolutivo y creador de la vida da de sí las cenizas de lo material... La *verdad* de esta imagen, y de la concepción toda de que quiere serlo, no importa a la pura *Historia* de las ideas, por mucho que deba importar a la *crítica* de las ideas, que debe

tener un instrumento de información en la Historia de ellas, a la que lo más que le importa, pero también lo que más le importa, es el *sentido* histórico, de las ideas. Por lo pronto, le importa hacer constar cómo la filosofía de Bergson contribuyó con su éxito, incluso social, a hacer de las ideas evolucionistas el ingrediente que son de la idea contemporánea y nuestra del mundo —justo por su sentido.

Si no se quiere consentir que de la materia proceda por evolución el espíritu y hasta lo sobrenatural, el medio más sagaz de salir con ello es dar un giro completo, en que sea la evolución misma la que proceda a su vez de lo espiritual y sobrenatural, o sea en el fondo evolución de ésto. Es ya el sentido de la filosofía de Bergson, en que la materia procede de la vida, la cual, por tanto, de suyo es inmaterial, irreducible a la materia. Pero es mucho más el sentido, por cabal y expreso, de la filosofía del P. Teilhard.

Este jesuíta, paleontólogo y antropólogo reputado, por sus trabajos en el dominio de los antepasados del hombre, haciendo suya una interpretación de la evolución de la vida en general, y en especial del origen del hombre, que hiciera posible conciliarlas con los dogmas de la fe católica —lo único posible a ésta ya, en vista de la marcha incontenible de la ciencia y de la cultura toda—, como había hecho conciliaciones perfectamente análogas en coyunturas anteriores semejantes —así en el caso del copernicanismo—, y acaba de hacerlas en el Concilio Vaticano Segundo —según tendré aún ocasión de decirles de ellas algo—, la insertó en una concepción evolutiva, no sólo del mundo natural y humano, sino incluso del sobrenatural. En efecto, aquí está un texto bien explícito acerca del evolucionismo en general y de su nueva concepción personal de él, con todo su alcance.

> Al mirar a nuestro alrededor (más particularmente en las zonas conservadoras del mundo religioso), se queda estupefacto al comprobar qué tenaz se mantiene la idea, verdaderamente infantil, de que, bajo la palabra "evolución", se escondería una simple disputa "local" entre biólogos, divididos acerca de la cuestión del origen de las especies. [...] Como si, en el espacio de medio siglo [...] más o menos independientemente, por [obra de], todos los grupos, sin excepción, de investigadores científicos, no se hiciese cada día más evidente que la ontogénesis del microcosmos (que somos cada uno de nosotros) [es decir, la génesis del *individuo* humano, que es un microcosmos] no tiene sentido, ni colocación en un marco físicamente posible, más que inserta, no sólo en la filogénesis de una rama zoológica cualquiera [es decir, en la génesis de una *especie* zoológica], sino en la cosmogénesis, incluso, de todo el Universo; y que en la percepción de esta unidad dinámica fundamental

> [es decir, de una génesis del universo, y en ella de las especies, y en ésta de los individuos humanos] consiste esencialmente el paso moderno de la idea de Evolución. [...] Mas he aquí ahora que, para todo espíritu moderno (en la medida misma en que es moderno), la *conciencia* ha aparecido para siempre —*el sentido* ha nacido— de un Movimiento, universal, [...] en que el orden que engendra se eleva en dirección de agrupaciones a una cada vez más complicadas astronómicamente, más organizadas físicamente, y más indeterminadas psicológicamente. [...] Movimiento [...] no de oscilación, ni de pura fluencia, sino de verdadera génesis, en la medida en que, [por estructura— bajo un juego favorable de las oportunidades y las libertades—] se propaga [aditivamente] en un solo sentido posible: el de una *ultraconciencia*, expresable, para nuestra experiencia planetaria, en términos de ultrahumano.

Y ahora, y para terminar, este otro texto, que precisa el sentido de lo ultra-humano, en el de una concepción de Cristo como el inicial motor subyacente de toda la evolución —en un momento histórico de la cual, se hizo hombre— por ser el fin a que toda ella se dirigiría.

> No sólo especulativamente, sino experimentalment,e nuestra cosmogonía moderna toma la forma de una cosmogénesis (o más exactamente, de una psico- o noo-génesis [es decir, de una génesis del alma o del espíritu]) al término de la cual se dibuja un foco supremo de personalidad personalizante [es decir, una persona que hace otras]. [...] Para operar la síntesis, esperada por nuestra generación, entre fe en Dios y fe en el Mundo no hay más, ni mejor, que hacer, que destacar dogmáticamente, en la persona de Cristo, la faz y la función cósmicas que lo constituyen, orgánicamente, en principal motor y director, en "alma", de la Evolución. [...] generalización del Cristo-Redentor en un verdadero "Cristo-Evolucionador" [...] elevación del Cristo histórico a una función física universal [...] identificación última de la Cosmogénesis como una *Cristogénesis* [...] Cuanto más se reflexiona sobre las leyes profundas de la Evolución, más se convence uno de que el Cristo Universal no podría aparecer al fin de los tiempos en la cima del Mundo, si no se hubiese inserto previamente en él, en plena marcha, por *vía de nacimiento* [...]

Y así es como la evolución histórica contemporánea de la idea de evolución abre y cierra en la idea del mundo el círculo de este problema: ¿se genera lo sobrenatural de lo natural o lo natural de lo sobrenatural? —que es círculo de las ideas cristianas y modernas del mundo. (4/6/67.) (Leída el 8/6/67.)

Lección 4

EL VOLUNTARISMO

Lo que le pasó históricamente a la Biología, le pasó también a la Psicología: ni en la una, ni en la otra hubo innovaciones comparables a las habidas en la ciencia de la naturaleza inanimada hasta mucho después de éstas, hasta la primera mitad del siglo XIX, o incluso más bien la segunda, para la Psicología. La complejidad creciente de los objetos, lo inanimado, la vida, la psique humana, la sociedad humana, parece imponer a las respectivas ciencias una secuencia histórica de perfeccionamiento, como la vista por Comte en la clasificación de las ciencias a que haré referencia en su día.

Las innovaciones en la Psicología comparables a las de la ciencia de la naturaleza inanimada, fueron efecto de la acción de esta ciencia sobre la Psicología: de la ciencia moderna de la naturaleza inanimada y de la ciencia contemporánea de la naturaleza viviente —como no podía menos de ser, a la vista de los éxitos de una y otra: la susodicha secuencia de perfeccionamiento de las ciencias alberga un movimiento de extensión y aplicación de los métodos— incluyendo los de conceptuación— de las más perfectas a las menos: no sólo a los psicólogos, sino a los cultivadores de las demás ciencias humanas, les entró la obsesión de lograr los mismos éxitos, empleando los mismos métodos que los habían dado en las ciencias naturales —sin que en un principio se reparase debidamente en la posibilidad de emplear los mismos métodos a objetos diferentes, o teniendo, más o menos en el fondo, a los objetos de las ciencias humanas por objetos de la misma índole que los de las ciencias naturales, y a los métodos empleados por métodos también de la misma índole que los de estas ciencias. Es punto sobre el que habré de volver en lección ulterior.

Así, en reacción contra la Psicología racional, metafísica, de los filósofos, la criticada ya por Kant, pero también contra la de los moralistas y literatos, Psicología de una experiencia humana muy vasta y profunda, pero no de una investigación científica metódica y verificada, surgió la "Psicología experimental", principalmente bajo las formas, primero, de la "Psicofísica" de Fechner, y, en seguida, de la "Psicología fisiológica" de Wundt —nombres todos por sí solos expresivos de la nueva orientación de las ideas psicológicas.

Pero esta Psicología tuvo una limitación, y la tuvo durante un

tiempo suficiente para que se impusieran entre tanto otras ideas en lo psicológico situado más allá de lo limitado para sí por ella. Era ésto los fenómenos psíquicos más elementales, en el doble sentido de simples y bajos; los más relacionados con lo físico y lo fisiológico: ante todo, las sensaciones, cuyas relaciones con los estímulos físicos de ellas fueron el objeto de la Psicofísica, y cuyas relaciones con la fisiología de los sentidos y del sistema nervioso, objeto fundamental de la Psicofisiología. Tal limitación, si metodológicamente justificada, dejaba fuera de la Psicología experimental los fenómenos psíquicos más complejos, superiores, más "humanos", en cuanto tales más interesantes para los hombres en general y en especial para los filósofos, pero también para los psicopatólogos y psiquiatras, pues que las perturbaciones y enfermedades mentales se presentan en relación, no sólo con los fenómenos psíquicos más elementales, sino también, y aún principalmente, con los más complicados, hasta con el que es la suma síntesis de todos, la personalidad misma del individuo humano. Era forzoso, pues, que mientras la Psicología experimental se mantenía en su limitación, los médicos observasen empíricamente y experimentasen por su cuenta o a su manera, clínicamente, y los filósofos especulasen, influidos por las nuevas ideas acerca de la vida en general, de la que es, después de todo, una parte la psíquica, y las nuevas ideas de los médicos.

Con todo ello, superpuesto a la tradición empirista de la filosofía inglesa, y el sensualismo y materialismo de la francesa del siglo XVIII, renovados en el XIX en Alemania, logró la Psicología en general la importancia de disciplina fundamental, no sólo de las demás ciencias humanas, sino incluso de disciplinas filosóficas como la Lógica, Ética y Estética, constituyéndose lo que se llamó "psicologismo", o explicación de todos los productos de la cultura humana por la psique o el psiquismo humanos —una variedad, pues, del antropologismo, la variedad específicamente psicológica. Y si la psique humana misma es concebida como un fenómeno natural, y tratada con métodos imitados de los de la ciencia de la naturaleza inanimada y de la vida, el psicologismo es un psicologismo *naturalista*, como es, efectivamente el contemporáneo, parte del contemporáneo antropologismo naturalista.

La Psicología experimental siguió su propio curso, un tanto oscurecido y ensordinado por el deslumbramiento y el estruendo promovidos por algunas de las concepciones debidas a las aludidas especulaciones de los filósofos y observaciones y experimentación de los médicos, sin dejarse influir gran cosa por ellas, ni en general desde fuera, hasta encontrarse actualmente en una situación caracterizable por una extensión ya ilimitada de su objeto, pero, en cambio, una

limitación muy grande de su *metodología* —quizá más que de sus efectivos *métodos*. Su objeto siguen siendo los mismos fenómenos elementales de la primera Psicología experimental, pero investigados también en sus relaciones con los fenómenos más complejos, individuales y colectivos, que son objeto, asimismo, y quizá hasta preferente o principal, de ella. Pero su método, por el afán de ser científico "cien por cien", pretende prescindir totalmente del clásico de la *introspección* y de todo concepto oriundo de ésta, y, como consecuencia forzosa, resulta a lo sumo una renovación del método de la Psicología "conductista" fundada por el norteamericano Watson:

investigación exclusiva del comportamiento o conducta perceptible y verificable igualmente por todo investigador, que no puede ser más que el comportamiento o conducta objeto de la percepción externa, o un comportamiento o conducta corporal, pero aquel que se diferencia del de otros cuerpos por características que hacen fundado el conceptuar a los unos de "inanimados" y a los otros de "animados" por una "vida psíquica";

y no emplear, para plantear los problemas de la investigación y formular los resultados o soluciones de ésta, más que los conceptos impuestos por el objeto así delimitado.

Radicalmente en razón de su confianza en la percepción externa y su desconfiar de la interna, curiosa en razón a su vez, de no darse la externa sino para la conciencia objeto de la interna de cada investigador, es posible que no sea injusto concluir que esta más reciente Psicología experimental sería mucho más "experimental" que "Psicología", o mucho más "científica" que de lo más propiamente "psíquico", si no fuese porque parece ser crecientemente infiel a su *metodología*, a medida que su objeto va siendo el comportamiento o la conducta más complicados, más altos, más "humanos"; a lo que debería, incluso sobre este objeto, logros menos espectaculares y ruidosos que otros, pero quizá destinados a emular a éstos, si no a reemplazarlos.

Esta más reciente Psicología experimental es obra colectiva y de monografías, imposible de cifrar en la obra de un hombre o pocos como las filosofías o el Psicoanálisis o el marxismo; pero de ella en su estado actualísimo da perfecta idea el *Tratado de Psicología Experimental* de Fraisse y Piaget, en publicación durante estos últimos años, bajo la forma de fascículos, de los que aún falta uno. Este hecho, del creciente reemplazo de las grandes obras maestras individuales por las numerosas contribuciones parciales a una labor colectiva, es característica de las ciencias, naturales y humanas, en nuestros días, y está en relación, naturalmente, con las ideas concurrentes en la del mundo.

Dejando, pues, a la Psicología experimental, para volver decididamente a los aludidos filósofos y médicos, debo empezar por las especulaciones de los primeros, por ser las anteriores en el tiempo y por su influencia sobre los segundos.

La filosofía de Schopenhauer fue la primera, en el tiempo, de las reacciones contra Hegel, aunque su influencia se inició posteriormente al inicio de las otras reacciones contra éste. Schopenhauer se proclamó víctima de una conspiración del silencio hasta casi el fin de su vida, cuando pudo aún darse cuenta de que su obra empezaba a conocerse e influir. La influencia fue realmente grande, desde la filosofía misma, pasando por la Biología, la Psicología, hasta la literatura y el gran público, y en la filosofía desde Nietzsche hasta el existencialismo de nuestros días, como van ustedes a ver.

De su filosofía dio Schopenhauer —gran escritor, calidad no tan sólida de los grandes filósofos— como el lema, perfecto, en el título de su obra maestra, y única, en el sentido de ser las demás meros antecedentes y complementos o suplementos: *El Mundo como Voluntad y Representación.* El mundo entero de los fenómenos es como el gran fenómeno —*representación*— de la verdadera realidad, una única, universal, *voluntad —de vivir.* Pero ¿cómo sabemos de ésta, si no es fenómeno? Porque no es fenómeno en el sentido de los fenómenos que son representaciones de ella, pero sí en el sentido, único para ella, de que sabemos de ella directamente, de que somos conscientes directamente de ella, o tenemos de ella experiencia directa, o la "vivimos" directamente, en el fondo de nosotros mismos; más precisamente, de nuestro cuerpo, cuyo papel es tal en la obra, que el título de ella pudiera haber sido *El Cuerpo como Voluntad y Representación.* (10/6/67.)

> Al sujeto del conocimiento [...] le está dado [el] cuerpo de dos modos del todo diversos: primero, como una representación [...] como un objeto entre objetos [...] pero a la vez de un modo del todo distinto, a saber; como aquello conocido directamente de cada uno que designa la palabra *voluntad.* Cada verdadero acto de su voluntad es al punto e indefectiblemente también un movimiento de su cuerpo: no puede querer efectivamente el acto sin percibir a la vez que aparece como movimiento del cuerpo. El acto voluntario y la acción del cuerpo no son dos distintos estados conocidos objetivamente que vincula el lazo de la causalidad, no están en la relación de la causa y el efecto; sino que son una y la misma cosa, tan sólo dada de dos modos totalmente diversos: en uno, del todo directamente, y en el otro, en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es nada más que el acto de la voluntad objetivado, es decir, presente en la intuición.

[...] en suma, que el cuerpo entero no es nada más que la voluntad objetivada, es decir, vuelta representación [...] También puede decirse en cierto sentido: la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad.

Siendo así, se comprende que se ocurra en seguida lo siguiente:

El doble conocimiento, dado de dos modos, por completo heterogéneos, que tenemos de la esencia y la acción de nuestro propio cuerpo [...] lo usaremos en adelante como una clave de la esencia de cada fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no son nuestro propio cuerpo, por ende no dado de doble modo, sino sólo como representación para nuestra conciencia, los juzgaremos por analogía con el cuerpo, y por ende admitiremos que, así como ellos son, por un lado y del todo como él, representación, y en ésto homogéneos con él, también, por otro lado y cuando se deja a un lado su existencia como representación del sujeto, lo aún restante tiene que ser, en su íntima esencia, lo mismo que llamamos en nosotros *voluntad*. Pues ¿qué otra especie de existencia o realidad atribuiríamos al resto del mundo corpóreo?, ¿de dónde sacaríamos los elementos con que componerlo? Fuera de la voluntad y la representación no nos es conocido ni concebible absolutamente nada. Cuando queremos adjudicar al mundo corpóreo, que está ahí directamente sólo en nuestra representación, la máxima realidad conocida de nosotros, le damos la realidad que tiene para cada uno su propio cuerpo: pues éste es para cada uno lo más real. Pero cuando analizamos la realidad de este cuerpo y de sus acciones, no encontramos en ella, fuera de que es nuestra representación, nada más que la voluntad: con ésto se ha agotado su realidad. No podemos, por ende, encontrar en ninguna parte una realidad de otra clase para adjudicarla al mundo corpóreo. Si, pues, el mundo corpóreo ha de ser algo más aún que meramente nuestra representación, necesitamos decir que, fuera de la representación, o sea, en sí y en su íntima esencia, es lo que encontramos en nosotros mismos directamente como voluntad.

Cada uno encuentra que es esta voluntad en que consiste la esencia íntima del mundo, así como encuentra también que es el sujeto cognoscente cuya representación es el mundo entero, que por tanto sólo por relación a su conciencia, soporte necesario de la representación, tiene existencia. Cada uno es, pues, en este doble respecto el mismo mundo entero, el microcosmos, al encontrar en sí mismo plenos y totalmente los dos lados del mundo. Y lo que reconoce así como su propia esencia, agota también la esencia del mundo entero, del macrocosmos: también éste es, como él mismo, de cabo a cabo voluntad y de cabo a cabo representación, y nada más.

Lo que, en definitiva, hace pues, Schopenhauer, es interpretar el mundo entero por nosotros mismos. Pero esta interpretación no es tanto un antropologismo cuanto la reiteración de un esquema muy clásico de la Metafísica. No es tanto un antropologismo, porque éste consiste en reducir al hombre algo que se presenta como distinto de éste, lo que haría únicamente el ingrediente de idealismo empírico sacado de Kant y contenido en la concepción del mundo como representación *del sujeto* —y aún éste y su representación son objetivaciones *de la voluntad*; pero la concepción del mundo como voluntad no lo reduce a la voluntad humana, sino, al contrario, concibe ésta como parcelas de la cósmica. El esquema metafísico *interpreta* el mundo por el hombre, pero no reduce aquél a éste, sino que incluye a éste en aquél. Tampoco se les habrá escapado la analogía del sistema de Schopenhauer con el de Fichte antes de él y aún con el de Bergson después de él: la voluntad cósmica se daba el mundo exterior también en Fichte, y la vida cósmica daba de sí el mundo material en Bergson, y la voluntad de Schopenhauer es voluntad *de vivir* —aunque en él "vida" no significa lo que en Bergson, sino que esto lo significa "voluntad".

> La voluntad, que, considerada puramente en sí, carece de conocimiento y es sólo un ciego impulso incesante [...] obtiene con el sobrevenido mundo de la representación, desarrollado para su servicio, el conocimiento de su querer y de lo que es lo que quiere, a saber, que no es nada más que este mundo, la vida, justamente tal cual ahí está. Llamamos por ello al mundo fenoménico su espejo, su objetivación: y como lo quiere la voluntad es siempre la vida, justo porque ésta no es nada más que la presentación de su querer para la representación, es una sola cosa y sólo un pleonasmo decir, en vez de "la voluntad" simplemente, "la voluntad de vivir".
>
> Como la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo; pero la vida, el mundo visible, el fenómeno, sólo el espejo de la voluntad, éste acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo su sombra: y mientras exista la voluntad, existirá también la vida, el mundo.

Pero si la filosofía de Schopenhauer no fuese más que lo anterior, puede pensarse que no habría tenido la influencia que ha tenido. Pues ésta la ha debido a un doble ingrediente mucho más característico de ella que el esquema clásico y que la más específica identificación de la voluntad y la voluntad de vivir o de representación de sí misma: el ingrediente de la constitución móvil, o del movimiento o *dinamismo de la voluntad*, su representación o *la vida*, lo

que puede llamarse la psicología de ellas, que impone como conclusión el *pesimismo*, característica suma del schopenhauerismo.

> Ante todo tenemos que conocer claramente que la forma del fenómeno de la voluntad, o sea, la forma de la vida o de la realidad, es propiamente sólo el *presente*, no el futuro ni el pasado: éstos existen sólo en el concepto, existen sólo en el orden del conocimiento [...] En el pasado no ha vivido ningún sér humano, y en el futuro no vivirá nunca ninguno [quiere decir que cuando el hombre que vivirá en el futuro llegue a vivir realmente, vivirá en el presente...]; sino que el *presente* sólo es la forma de toda vida...

Lo que tiene las consecuencias siguientes:

> [La] efectiva existencia es sólo en el presente, cuya no frenada huída: fuga hacia el pasado es un continuo paso a la muerte, un continuo morir; pues la vida pasada, prescindiendo de sus ¿eventuales? consecuencias para el presente, como también del testimonio sobre la voluntad que está impreso en ella, está ya plenamente acabada, muerte y ya no existe [...] El presente se escapa constantemente por entre las manos hacia el pasado: el futuro es del todo incierto y siempre corto. Así es la existencia, ya no más que considerada por el lado formal, un continuo derrumbamiento del presente en el muerto pasado, un continuo morir. Consideréмoslo ahora también por el lado físico: así como nuestro andar es bien sabido que es sólo un caer repetidamente evitado, es patente que la vida de nuestro cuerpo es sólo un morir reiteradamente evitado, una muerte una y otra vez aplazada: finalmente, es asimismo la agitación de nuestro espíritu un hastío repetidamente desplazado. Cada toma de aliento aparta la muerte constantemente acosadora, con la que luchamos de este modo a cada segundo, y luego, a intervalos mayores, cada vez que comemos, dormimos, nos calentamos, etc. A la postre, tiene que vencer ella: pues le estamos entregados ya por el nacimiento, y ella se limita a jugar con su presa un rato, antes de tragarla. Nosotros prolongamos, sin embargo, nuestra vida con gran interés y mucha "cura", mientras es posible, como se sopla una pompa de jabón mientras y tanto como es posible, aunque sea con la firme certeza de que estallará.

Esto tampoco era precisamente nuevo cuando lo escribió Schopenhauer: la idea de que el vivir es un ir muriendo, desde el nacimiento mismo, por partes acumuladas hasta totalizar la muerte, remonta por lo menos a Séneca. Pero la filosofía se había olvidado de la muerte, de la mortalidad, de la finitud, de la contingencia del hombre, deslumbrado por la inmortalidad de su espíritu, y más aún por la participación de su razón en la divina o la identificación de aquélla con

ésta, o la sublimación de la propia subjetividad individual en el supraindividual sujeto trascendental. De Schopenhauer es el mérito de haberlo recordado, antes de volver a hacerlo en nuestros días el existencialismo. Pero lo definitivo es esto otro:

> Toda satisfacción, o lo que se llama comúnmente dicha, es propia y esencialmente sólo *negativa* y en absoluto jamás positiva. No es un ser dichosos que nos convenga primordialmente y de suyo, sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la previa condición de todo goce. Pero con la satisfacción cesa el deseo y por consiguiente el goce. De aquí que la satisfacción o el ser dichoso nunca pueda ser más que el librarse de un dolor, de una necesidad: pues en esto entra no sólo todo padecer efectivo y patente, sino también todo deseo cuya importunidad turba nuestro reposo, e incluso el mortal hastío que nos hace de la existencia una carga. Y es tan difícil alcanzar y acabar algo: a todo propósito se oponen dificultades y esfuerzos sin fin, y a cada paso se amontonan los obstáculos. Pero cuando por fin se ha superado y conseguido todo, no puede nunca haberse ganado nada más que haberse librado de algún padecer o de un deseo, y por consiguiente sólo se encuentra uno como antes de aparecer éste. Directamente dado nos está sólo el carecer, es decir, el dolor. La satisfacción y el goce podemos conocerlos sólo indirectamente, por el recuerdo del previo padecer y estar privados de algo que cesó con su aparición. De aquí viene el que no nos percatemos bien de los bienes y ventajas que poseemos efectivamente, ni los estimemos, sino que nos limitemos a pensar que así deben ser las cosas: pues sólo hacen dichoso negativamente, apartando el padecer. Únicamente después de haberlos perdido, se nos hace sensible su valor: pues el carecer, el estar privado, el padecer, es lo positivo que se presenta directamente.

La consecuencia práctica no es el suicidio, que pudiera no ser la aniquilación, sino la aniquilación de la voluntad misma, por medio de la inhibición del querer en que consiste en un estado como el nirvana budista bien entendido por debajo de los mitos que lo desfiguran o desnaturalizan.

> [...] lo que queda tras una total abolición de la voluntad, es para todos los que están aún llenos de ella, en rigor nada. Pero también, a la inversa, es para aquellos en quienes la voluntad se ha vuelto contra sí y se ha negado, este nuestro mundo tan real con todos sus soles y vías lácteas —nada.

Son las últimas palabras de la obra.

Si tal consecuencia práctica era nueva en el pensamiento occidental

moderno, como tan cardinalmente opuesta al espíritu fáustico que característicamente lo anima, sin duda por esto mismo tampoco fue lo que determinó la influencia de Schopenhauer, antes la vamos a ver inmediata y redondamente contrariada por Nietzsche. Pero antes debo hacer siquiera referencia a un punto de interés histórico suficiente para deber hacerla.

Entre los complementos y suplementos de la obra figura una "Metafísica del amor sexual" que era también algo nuevo en la filosofía moderna: pues ni su Ética trataba del amor como el *Banquete* platónico, ni como la Ética cristiana; mucho menos del amor sexual, y mucho menos aún por encontrarle a éste un trasfondo hasta metafísico. El núcleo de esta metafísica es el que da una cita hecha por Darwin en su última edición del *Origen del Hombre*, tratando de la selección sexual entre los seres humanos:

> No se necesita excusa para tratar este tema en algún detalle; pues, como observa el filósofo alemán Schopenhauer, "la meta final de todas las intrigas amorosas, sean cómicas o trágicas, es realmente de más importancia que todos los demás fines de la vida humana. Aquello sobre lo cual gira todo es nada menos que la composición de la próxima generación... No es el bien o mal de ningún individuo, sino el de la raza humana por venir, lo que está aquí en juego".

Y cita un artículo titulado "Schopenhauer y el Darwinismo", publicado en una revista de antropología, en enero de 1871.

Ni Schopenhauer, que era un enorme erudito, conoció más Darwin que el abuelo del autor del *Origen de las Especies* y un hijo de tal abuelo; ni Darwin, que no era nada erudito fuera de su especialidad, conoció a Schopenhauer más que indirecta y tardíamente; pero la filosofía del uno y la biología del otro iban a confluir en la filosofía de Nietzsche y en la psicología de Freud, respectivos temas del resto de esta lección y de la siguiente. (11/6/67)

De Schopenhauer partió Nietzsche, que reemplazó la *voluntad de vivir* y el *pesimismo* de aquél por su propia *voluntad de poder* y un peculiar *optimismo* de reacción exasperada, bajo la influencia de las nuevas ideas biológicas, particularmente de las ideas de la lucha por la vida y la supervivencia del más apto, de las nuevas ideas psicopatológicas y psiquiátricas, particularmente las de la escuela francesa —Charcot, Janet—, y de su peculiar sentido de la vida, sentido de enfermo, que sin duda motivó en él la curiosidad angustiosa por las ideas médicas y la afanosa *cura* por la fortaleza vital para la supervivencia. Del sistema metafísico que así llegó a articular no debo sino repetir que su verdad no es lo que interesa en la Historia de las

ideas, sino su sentido —y éste se hace patente de preferencia en aquella parte del pensamiento todo de Nietzsche por la que éste dice de sí mismo "mi genio está en mis narices", queriendo decir en su olfato para percibir hasta los más tenues vahos de corrupción y podredumbre bajo las apariencias más —engañosas: es la parte conceptuada por él de "Psicología" de la religión, la metafísica y la moral, por la que se tenía por el más grande psicólogo—de la Humanidad. Y si malpiensan ustedes que exagero su soberbia, dejarán de malpensarlo en cuanto oigan lo que les voy a leer.

La idea que lo anima todo es la de que el mundo sobrenatural de la religión y la metafísica es un mundo ficticio forjado por quienes son vitalmente impotentes para asentir a *este* mundo tal cual es, o para esforzarse por rehacerlo, por crearlo, a satisfacción de una vitalidad pujante; y que una moral como la cristiana, con sus virtudes de humildad, mansedumbre, paciencia, misericordia, contravalores de decadencia, es la moral con que tales hombres, vitalmente impotentes, asimismo, para los valores del orgullo de la nobleza, el dominio sobre las fatigas, dolores y pesares, la crueldad salvadora, han procurado y logrado imponerse a los hombres capaces de estos valores —de "superhombría". Idea antropologista: de explicación de la religión, metafísica y moral por la vitalidad.

He aquí ante todo, en un compendio extremo,

CÓMO EL "MUNDO VERDADERO"
ACABÓ POR CONVERTIRSE EN FÁBULA.

Historia de un error.

1. El mundo verdadero alcanzable para el sabio, el pío, el virtuoso —que vive en él, *que es él.* (Forma más antigua de la idea, relativamente pondente, simple, convincente. Paráfrasis de la frase "yo, Platón, *soy* la verdad").

2. El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, pero prometido al sabio, al pío, al virtuoso ("al pecador que hace penitencia"). (Progreso de la idea: ésta se hace más sutil, más capciosa, más inasible —*se hace mujer,* se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero, simplemente pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (El viejo sol en el fondo, pero a través de nieblas y escepticismo; la idea sublimada, pálida, nórdica, Königsbergiana.)

4. El mundo verdadero —¿inalcanzable? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *ignorado.* Consecuentemente, tampoco consolador, salvador, obligatorio: ¿a qué podría obligarnos algo ignorado?... (Alba. Primer bostezo de la razón. Canto de gallo del positivismo.)

5. El mundo "verdadero" —una idea, que ya no sirve para nada, ni siquiera como obligatoria— una idea que se ha vuelto inútil, superflua; *consiguientemente,* una idea refutada: ¡arrojémosla! (Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la alegría; rubor de Platón; ruido endemoniado de todos los espíritus libres.)

6. El mundo verdadero lo hemos arrojado: ¿qué mundo resta?, ¿el aparente quizá?... ¡Pero no! *¡con el mundo verdadero hemos arrojado también el aparente!* (Mediodía, instante de la sombra más corta; fin del más largo de los errores; punto culminante de la humanidad; *Incipit Zaratustra.*)

Es la historia de la idea metafísica y religiosa de que además de este mundo, hay otro, que, por ser el verdadero, hace de éste una mera apariencia de él, del verdadero. Historia de cinco puntos culminantes:

el de la filosofía antigua, representada por Platón: el sabio, desviandose de las cosas de este mundo aparente, se vuelve al verdadero, en Platón el de las ideas, del cual participa, con el cual se identifica;

el del cristianismo y su teología y filosofía: el mundo verdadero, que es el de la bienaventuranza celeste de la contemplación divina, no se alcanza en esta vida, sino únicamente en la otra, cuando en ésta se ha merecido alcanzarlo;

el de Kant: en quien el mundo verdadero se vuelve el de las ideas de la razón pura, de las que no hay conocimiento científico, pero que son los postulados de la razón práctica para que pueda haber la moralidad que efectivamente hay, con su imperativo categórico;

el del positivismo: únicamente lo alcanzado —en la experiencia, es conocido y puede tener consecuencias prácticas;

y el del propio Nietzsche, que es doble:

el negativo del mundo verdadero, reconocido por una mera idea, ficción, del hombre, e inútil, y en cuanto tal, falsa, lo que implica la concepción *pragmatista* de la verdad: verdad es lo que verifican sus consecuencias, y no tanto las teóricas cuanto las prácticas, el ser útil, benéfica; punto de la etapa del mero librepensador, del "espíritu libre", en la evolución intelectual de Nietzsche;

y el positivo: mundo *aparente* no tiene sentido sino por correlación con mundo *verdadero*: si no hay éste, el que hay deja de ser aparente, para ser el único *real*, que hay que afirmar y en el que hay que afirmarse; punto de la etapa del *Zaratustra* en la evolución intelectual de Nietzsche, "punto culminante de la humanidad" en el sentido que explayará el propio Nietzsche.

Pero antes veamos la génesis íntima de la idea del mundo verdadero.

Sobre la psicología de la Metafísica.

Este mundo es aparente: *por consiguiente* hay un mundo verdadero; —este mundo es condicionado: *por consiguiente* hay un mundo incondicionado; —este mundo es contradictorio: *por consiguiente* hay un mundo sin contradicciones; —este mundo deviene: *por consiguiente,* hay un mundo que es: —puras inferencias falsas (confianza ciega en la razón: si *es* A, también tiene que *ser* su concepto contrario, B). Estas inferencias las *inspira el padecer*: en el fondo son *deseos* de que haya un mundo semejante; justamente se expresa el odio contra un mundo que hace padecer, en este imaginar otro, *más valioso*: el *resentimiento* de los metafísicos contra lo real es aquí creador.

[. . . . . .]

La preocupación por el padecer en los metafísicos: es del todo ingenua. "Eterna bienaventuranza": absurso psicológico. Hombres bravos y creadores *jamás* toman el placer y el padecer como últimas cuestiones de valor —son estados concomitantes: hay que *querer* ambos, si se quiere *alcanzar* algo. Algo de cansado y enfermo en los metafísicos y religiosos se expresa en el hecho de que vean en primer término los problemas del placer y el padecer. También la *moral* tiene para ellos tanta *importancia* tan *sólo* porque pasa por ser la condición esencial en lo que respecta al acabar con el padecer.

El hombre busca "la verdad": un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo *verdadero* —un mundo en que no se padezca: la contradicción, el engaño, el cambio— ¡causas del padecer! No duda de que haya un mundo como debe ser; quisiera buscar el camino conducente a él. . .

[. . . . . .]

Los sentidos engañan, la razón corrige los errores: *por consiguiente,* se infirió, es la razón el camino que conduce a lo permanente: las ideas *menos sensibles* tienen que ser lo más cercano al "mundo verdadero". [. . .]

La *felicidad* sólo puede estar garantizada en el ser: el cambio y la felicidad se excluyen. El sumo deseo tiene, según esto, en vista la unificación con el ser. [. . .]

[. . . . . .]

La fe en el ser revela ser sólo una consecuencia: el auténtico *primum mobile* es la falta de fe en lo que deviene, la desconfianza hacia lo que deviene, el menosprecio de todo devenir.

¿Qué especie de hombre reflexiona así? Una especie no productiva, *paciente,* una especie cansada de la vida. Si nos figurásemos la opuesta especie de hombre, no necesitaría de la fe en el ser: más aún, la despreciaría, como muerta, tediosa, indiferente. . .

La fe en que el mundo que debía ser *es,* existe realmente, es una fe de los no productivos, que *no quieren crear un mundo* como

> debe ser. Dándolo por supuesto, buscan medios y caminos para llegar a él. "*Voluntad de verdad*" —*como impotencia de la voluntad de crear.*

Nietzsche es aquí un portavoz más del moderno hombre fáustico, del esfuerzo indefinido infatigable, contra el hombre que anhela en la otra vida el descanso de ésta.

En el último año de salud mental y de producción intelectual, ésta tomó un ritmo vertiginoso y pasó por una crisis singular: en pocos meses se sucedieron *El Crepúsculo de los Ídolos*, especie de muestrario de toda su obra al que pertenece el primer texto que les leí, *El Anticristo* y la autobiografía *Ecce Homo*. La crisis singular se refiere al *Anticristo*. Venía Nietzsche componiendo con cierta calma la que había de ser su obra definitiva y maestra, pero se quedó inédita —y se publicó póstuma bajo el título *La Voluntad de Poder*— a ella pertenecen los otros textos que les he leído, cuando, de repente, en un verdadero arrebato, cambió el plan por de una nueva obra, que se titularía *Contravaloración de todos los Valores*, y tendría cuatro libros, titulados respectivamente: "El Anticristo, ensayo de una crítica del Cristianismo", "El librepensador, crítica de la filosofía como un movimiento inhilista", "El inmoralista, crítica de la especie más fatal de insciencia, de la moral", "Dionysos, filosofía del eterno retorno"; pero no acabó más que el primero, ataque feroz contra el Cristianismo histórico, que es el Anticristo —con una consideración para el propio Cristo, no rectificada ni por el grito final del *Ecce Homo*, "¡Dionysos contra el Crucificado!", en cuanto que éste sería ya una "concepción", paulina, del Cristianismo histórico. El ataque parte de una concepción biológico-étnica de la historia:

> En mi *Genealogía de la Moral* he presentado psicológicamente, por primera vez, el concepto del contraste entre una moral *egregia* y una moral del resentimiento, esta última surgida del *no* contra la primera: pero tal es la moral judeo-cristiana de un cabo a otro. Para poder decir no a todo lo que representa sobre la Tierra el movimiento *ascendente* de la vida, el estar bien formado y sano, la pujanza, la belleza, la afirmación de sí mismo, tuvo el instinto, vuelto genio, del resentimiento, que inventarse aquí *otro* mundo, desde el cual apareciese la *afirmación de la vida* como la maldad, como lo condenable. Calibrado psicológicamente, es el pueblo judío un pueblo de la más tenaz fuerza vital, que, sumido en condiciones imposibles, toma espontáneamente, movido por la más profunda inteligencia de la propia conservación, el partido de todos los instintos de decadencia —*no* por dominado por ellos, sino por advertir en ellos una potencia con la que se puede imponer *contra* "el mundo" debilitándolo.

Sobre un suelo *falseado* de tal suerte, donde toda naturaleza, todo valor natural, toda *realidad* tenía contra sí los instintos más profundos de la clase dominante [la sacerdotal judaica] brotó el *Cristianismo*, una forma de hostilidad mortal contra la realidad que no ha sido superada hasta aquí.

Conocemos un estado de excitabilidad morbosa del *sentido del tacto*, que retrocede estremecido ante todo contacto, ante todo tener que asir un objeto sólido. Tradúzcase un *habitus* fisiológico semejante a su última lógica —como odio instintivo contra *toda* realidad, como huída a lo "inasible", a lo "incomprensible", como aversión a toda fórmula, a todo concepto del espacio y el tiempo, a todo lo que es sólido, costumbre, institución, iglesia, como un sentirse en casa en un mundo al que ya no roza especie alguna de realidad, un mundo meramente ya "interior", un mundo "verdadero", un mundo "eterno" [...]

[.....]

El odio instintivo contra la realidad: consecuencia de una extrema susceptibilidad al estímulo y el padecer, que ya no quiere, en absoluto, que la "toquen", porque resiente demasiado hondo todo contacto. La exclusión instintiva de todo desvío, de toda hostilidad, de todos los límites y distancias en el orden del sentimiento: consecuencia de una extrema susceptibilidad al estímulo y el padecer, que resiente todo contrariar, todo tener que contrariar, ya como un insoportable *desplacer* (es decir, como *nocivo*, como *desaconsejado* por el instinto de la propia conservación), y conoce la ventura (el placer) solamente en ya no prestar resistencia, en ya no prestarla a nadie, ni al mal ni a la maldad —el amor como único, como *última* posibilidad de la vida [...] Éstas son las dos *realidades fisiológicas* de las que brotó la doctrina de la salvación [...]

Los valores, pues, de los que se proclama la contravaloración, se explican por el resentimiento que los opuso a los de aquellos a quienes se quería debilitar para sustraerse a su dominación y hasta dominarlos; y por una biológica aversión a la realidad y a la contrariedad. Con las consecuencias políticas siguientes:

[...] no menospreciemos la fatalidad que desde el Cristianismo se ha deslizado hasta la política! Nadie tiene hoy ya el denuedo de reclamar derechos especiales, derechos de señorío, un sentimiento de respeto ante él y sus iguales —un *pathos de la distancia* ...¡Nuestra política está enferma de esta falta de denuedo! —El aristocraticismo del carácter está sepultado bajo la tierra por obra de la mentira de la igualdad de las almas; y si la fe en el "derecho preferente de los más" hace revoluciones, y *las hará* —¡es el Cristianismo, no se dude de ello, son los juicios de valor *cristianos*, los que toda revolución se limita a traducir en sangre y crimen. El

cristianismo es una religión de todo lo que repta por el suelo contra lo que tiene *altura*: el Evangelio de los "bajos" *hace* bajo...

A pesar de todo, no es en el *Anticristo*, al que pertenecen estos últimos textos, donde culmina el ataque de Nietzsche al Cristianismo, sino donde se gloría irrebasablemente del decisivo paso histórico que representa el descubrimiento de la dependencia en que religión, metafísica y moral están, por debajo de las apariencias, respecto de la vitalidad decadente, corrupta, podrida. Son las últimas palabras de la autobiografía —y del autor:

> Conozco mi suerte. Un día se vinculará a mi nombre el recuerdo de algo enorme —de una crisis como no la ha habido sobre la Tierra, del más profundo conflicto de conciencia, de una decisión conjurada *contra* todo lo creído, preceptuado, santificado hasta aquí. Yo no soy un hombre, Yo soy dinamita. —Y con todo esto no hay nada en mí de un fundador de religiones. Religiones son cosas de la plebe, yo siento la necesidad de lavarme las manos tras el contacto con hombres religiosos... Yo no *quiero* "creyentes", yo pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, yo no hablo nunca a masas... Yo siento una espantosa angustia ante la idea de que se me *beatifique* un día [...] Yo no quiero ser un santo, prefiero ser un bufón... Quizá soy un bufón... Y a pesar de ello, o más bien *no* a pesar de ello, pues no ha habido nada más mendaz hasta aquí que los santos, habla por mi boca la verdad. —Pero mi verdad es *pavorosa*: pues hasta aquí se ha llamado verdad a la *mentira*. —*Contravaloración de todos los valores*: tal es mi fórmula para un acto de suprema reflexión de la humanidad sobre sí misma que en mí se ha hecho carne y genio. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*, que yo me sepa en antagonismo contra la mendacidad de milenios... Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, por el hecho de haber por primera vez sentido —*olido* la mentira como mentira... Mi genio está en mis narices... Yo contradigo como jamás se contradijo, y soy a pesar de ello lo contrario de un espíritu negador. Yo soy un *gayo mensajero* como no lo ha habido, yo sé de tareas de tal altura que hasta aquí ha faltado la noción de ellas; únicamente a partir de mí vuelve a haber esperanzas. Con todo ello soy también necesariamente el hombre de la fatalidad. Pues si la verdad entra en batalla con la mentira de milenios, tendremos conmociones, una convulsión de terremotos, un trastrueque de montes y valles como jamás se soñó semejante. La noción de política estalla en una guerra de los espíritus, todas las potencias de la vieja sociedad vuelan por el aire — todas, todas, descansan en la mentira; habrá guerras como no las ha habido aún sobre la Tierra. Únicamente a partir de mí hay sobre la Tierra *alta política*.

—¿Se me ha entendido? [...] El *descubrir* a la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene par, una verdadera catástrofe. Quien ilustra sobre ella es una *force majeure*, un sino —rompe la historia de la humanidad en dos trozos. Se vive *antes* de él, se vive *después* de él... El rayo de la verdad hiere justamente. Aquello que hasta aquí estaba más alto: quien comprende *lo que* queda aniquilado, que mire a ver si tiene aún algo en las manos. Todo lo llamado hasta aquí "verdad" queda convicto de ser la forma más nociva, más pérfida, más subterránea de la mentira; el santo pretexto de "hacer mejor" a la humanidad, de ser el ardid para *chuparle la sangre* a la vida misma. Moral, *vampirismo*... Quien descubre a la moral ha descubierto a la vez la falta de valor de todos los valores en que se cree o se ha creído; ya no ve en los más venerados, en los *beatificados* incluso tipos del hombre nada digno de veneración; ve en ellos la más fatal especie de engendros, fatal *porque fascinan*... ¡La idea de "Dios" inventada como contra-idea de la vida —todo lo dañoso, lo venenoso, lo calumnioso, la guerra entera a muerte contra la vida, junto en ella en una espantosa unidad! ¡La idea del "más allá", del "mundo verdadero", inventada para desvalorar el *único* mundo que hay —para no dejarle meta, razón, tarea a nuestra realidad terrena! ¡La idea de "alma", de "espíritu", últimamente incluso de "alma inmortal", inventada para despreciar al cuerpo, para volverlo enfermo —"santo"—, para hacer frente a todas las cosas que merecen ser tomadas en serio en la vida, las cuestiones de la alimentación, de la habitación, de la dieta intelectual, de la manera de tratar a los enfermos, de la limpieza, del clima, con una estremecedora ligereza! ¡En lugar de la salud la "salvación del alma" —es decir, una *folie circulaire* entre convulsiones de penitencia e histeria de la salvación! ¡La idea de "pecado" inventada con el correspondiente instrumento de tortura, la idea del "libre albedrío", para enmarañar a los instintos, para hacer de la desconfianza contra los instintos la segunda naturaleza! ¡En la idea del "desinteresado", del "abnegado", el verdadero signo de la *décadence*, el sentirse *atraído* por lo perjudicial, el ya no *poder* dar con el propio provecho, la autodestrucción convertida en el signo del valor general, en "deber", en "santidad", en lo "divino" en el hombre! Finalmente —es lo más pavoroso— en la idea del hombre *de bien*, tomado el partido de todo lo débil, lo enfermo, lo malogrado, lo que padece de ser lo que es, de todo *lo que debe perecer* —la ley de la *selección* crucificada, un ideal hecho de la contradicción contra el hombre soberbio y bien logrado, contra el hombre que dice sí, contra el hombre cierto del futuro, garante del futuro —al cual se llama en adelante el *malo*... ¡Y todo esto ha sido creído como *moral*! ¡*Ecrasez l'infâme*!...

—¿Se me ha entendido?— *Dionysos contra el Crucificado*...

El tapiz de la religión, metafísica y moral, mostrado por el revés de

la vida decadente con que está tejido. Ahora comprenderán ustedes perfectamente ya lo que anticipé sobre "la nueva sofística". Y cómo la distancia a la idea del mundo de la Cristiandad medieval ha llevado a la máxima —del contrario extremo el mundo sobrenatural, del que para la Cristiandad medieval pendía el natural con el humano, hecho ahora pender de la parte decadente, menos valiosa, contravaliosa, peor, del humano en el natural. (12/6/67) (Leída el 15/6/67)

Lección 5

EL PSICOANÁLISIS

En el ambiente intelectual penetrado por las ideas de Darwin, Schopenhauer y Nietzsche, y en el de la misma escuela psicopatológica y psiquiátrica, francesa, donde se adoctrinó el último —Freud fue alumno de Charcot en 1885 y 1886—, se originó el Psicoanálisis, que de aquellos años ochenta a estos años sesenta ha tenido toda una historia. Es de conocimiento muy difundido que dos discípulos de Freud, Adler y Jung, fundaron sendas escuelas disidentes de las del maestro —la de Adler influida particularmente por ideas nietzscheanas. Quizá aún no sea de conocimiento tan difundido que, si no fundaron escuelas de la misma importancia, han formulado disidencias de consideración otros psicoanalistas, de los que uno de los últimos y más renombrados, Fromm, éste sí ha formado, y aquí, en México, una escuela. Es también bastante sabido que el Psicoanálisis empezó por ser estrictamente un método terapéutico de una perturbación mental, una neurosis, la histeria, y fue desarrollándose hasta hincharse en toda una idea de la vida y la cultura humanas, y hasta del mundo entero. A lo largo de este desarrollo, fueron, si no rectificándose radicalmente, sí completándose y hasta complicándose considerablemente, las ideas del propio fundador. Por todo lo cual, en esta lección, voy a tratar exclusivamente del Psicoanálisis de significación para la idea contemporánea y nuestra del mundo, el de Freud, como no la tiene ni siquiera el de concepción más amplia entre los de sus continuadores, el de Jung; y voy a limitarme a procurar puntualizar, primero el Psicoanálisis mismo de Freud, y como final su significación para la idea del mundo.

La puntualización del Psicoanálisis de Freud la haré ateniéndome a las exposiciones de conjunto de él hechas por el propio Freud preferentemente a la primera y la última: *El Origen y Desarrollo del Psicoanálisis*, conferencias de 1910 con que compareció en la Universidad norteamericana —en Clark University—, la *Introducción General al Psicoanálisis*, lecciones de 1915 a 1917 en la Universidad de Viena, y el *Epítome del Psicoanálisis*, el último libro escrito por él antes de su muerte en 1939, y que dejó inconcluso, pero, puede conjeturarse por lo dejado, bastante cerca de la conclusión.

El Psicoanálisis puede definirse así: es el conjunto de métodos de análisis de ciertos fenómenos psíquicos, causados por ciertos hechos

o procesos psíquicos, para acabar reemplazando algunos de los efectos por otros fenómenos psíquicos.

Esta definición abarca cuatro términos, de los que la explicación es la del Psicoanálisis:

I) ciertos fenómenos psíquicos;

II) ciertos hechos o procesos psíquicos, causas de los anteriores fenómenos;

III) los métodos de análisis de los fenómenos;

IV) el reemplazo de algunos de los efectos por otros fenómenos.

Estos cuatro términos no tienen todos la misma importancia relativamente a la significación del Psicoanálisis para la idea del mundo: por lo que la explicación de ellos debe ser proporcionada a esta su importancia.

I) Los fenómenos psíquicos de que primeramente se trata.

Son:

a) unos francamente psicopatológicos, como son las neurosis, principalmente la histeria, punto de partida histórico del Psicoanálisis;

b) otros, constitutivos de la llamada por Freud "psicopatología de la vida cotidiana" —título de una de sus obras—, a saber: olvidos, equivocaciones al hablar, leer, escribir y obrar, errores; al orden del obrar pertenecen las acciones no intentadas, los actos inesperados, las pérdidas y roturas de objetos, los automatismos inadecuados, las acciones fallidas;

c) otros, normales, ya de la vigilia, como los chistes; ya del sueño, como los sueños;

y *d*) otros, productos de la cultura, desde fenómenos religiosos como los tótems y los tabús, o incluso la religión entera, pasando por los mitos y leyendas con su simbolismo común de la especie humana, hasta obras como las de las bellas artes.

Este último grupo supone una extensión del concepto de "fenómenos psíquicos" desde los fenómenos psíquicos subjetivos, individuales, a los que se aplica más propiamente, hasta hechos sociales o colectivos y productos objetivos o intersubjetivos: pero como estos hechos y productos, o consisten, o radican, en fenómenos psíquicos en el sentido más propio, la extensión parece justificada.

Todos estos fenómenos psíquicos se suponen efectos de las causas que serían los hechos o procesos del

II) término; acerca de los cuales hay que considerar dos grandes puntos:

A) cuáles sean,

B) cómo causen los fenómenos del primer término, y dentro de estos dos grandes puntos, otros menores.

A) Para el Psicoanálisis de la etapa de la evolución intelectual de

Freud que ha importado más, por la difusión de él, a su significación para la idea del mundo, los hechos o procesos psíquicos causantes de los fenómenos antes enumerados, son "complejos", de fenómenos *de conciencia* que se hicieron *inconscientes*. Estos fenómenos hechos inconscientes son, muy preferentemente, si no del todo exclusivamente, fenómenos *infantiles* y *sexuales*, de los que el descubrimiento y la teoría es uno de los ingredientes y de las aportaciones fundamentales del "freudismo".

El concepto de 'sexualidad' se extiende a todas las satisfacciones asimilables a la sexual, por la índole misma de la satisfacción, o por su conexión genética con ésta; y, correlativamente, el dominio de la sexualidad se extiende en el tiempo y en el espacio, retrayéndolo en el tiempo al inmediato al nacimiento, y ampliándolo a zonas del cuerpo muy distintas de los órganos sexuales, e incluso al cuerpo entero; así, a la boca del recién nacido y a su chuparse el dedo. Esta sexualidad difundida, o difusa, e indiferenciada, es la que se desarrolla normalmente concentrándose, por parte del sujeto, en los órganos sexuales, y, por parte del objeto, en una persona del sexo opuesto; pero que puede desarrollarse anormalmente, ya fijándose en una fase anterior a la final del desarrollo normal, ya regresando a una fase tal, y en suma dirigiéndose a un objeto anormal...

El punto es ahora cómo fenómenos *de conciencia* se hagan *inconscientes*: es que los fenómenos de conciencia de que se trata son *traumáticos*, por lo que son objeto de una *censura* y *represión* al inconsciente; en lo que hay que considerar, a su vez, estos puntos:

a) lo traumático de los fenómenos;
b) el agente de la censura y represión;
c) éstas mismas.

a) Lo traumático de los fenómenos se explica de la mejor manera ilustrándolo con el ejemplo del más famoso de los complejos, el

> "*complejo nuclear* de toda neurosis",

el "complejo de Edipo", o de la inclinación sexual del niño hacia la madre con los correlativos celos contra el padre, o la inclinación de la niña hacia el padre con los correlativos celos contra la madre, que debiera llamarse "complejo de Mirra", por ser esta figura mitológica la de la mujer que se encontró en la situación correspondiente a aquella en que se encontró el varón Edipo, muchos más exactamente que la hermana de éste, con cuyo nombre se formó el término sin fortuna de "complejo de Electra".

Tales inclinaciones son conceptuadas de 'incestuosas' y prototípicamente 'inmorales' —por las razones o causas que sean, desde las reli-

giosas hasta las biológicas, pasando por las sociales— en las circunstancias, familiar, social toda, del niño; para el que la conciencia de ellas mismas, o de hechos en esencial conexión con ellas, como las relaciones entre el padre y la madre, resultan, pues, ya temibles, por prohibidas y penadas, ya sorprendentes y directamente penosas; en todo caso, causantes de un golpe y lesión o "trauma" psíquico, específicamente coloreado de ansiedad o angustia.

b) Contra todo esto entra en acción la "conciencia moral".

Es lástima que el español no tenga dos palabras para designar respectivamente la "conciencia *psicológica*" y la "conciencia *moral*", como las tienen el inglés —*consciousness, conscience*— y el alemán —*Bewusstsein, Grewissen*—. De todas suertes, no deben confundirse las dos conciencias: la *psicológica* es la que tenemos, es el saber que tenemos, de *todos* nuestros fenómenos psíquicos —conscientes; la *moral* es la que tenemos, es el saber que tenemos, de la *bondad* o *maldad* moral de *algunos* de nuestros fenómenos psíquicos, los que conceptuamos de *voluntarios* y *libres*.

La conciencia moral, aunque existente y operante en cada individuo como tal, *no* es, sin embargo, exclusiva, ni siquiera principalmente, *individual*; es, antes bien, principalmente colectiva, en el sentido de que los juicios en que se concreta, los juicios en que los sujetos son los fenómenos psíquicos voluntarios y libres, y los predicados "bueno" o "malo", son juicios, no sólo compartidos por los demás individuos de las circunstancias de cada uno, sino, y fundamentalmente, recibidos, por cada uno de los "educandos", de los demás, y especialmente de sus "educadores", inicialmente los familiares, en el proceso de la "educación".

c) Es, pues,esta conciencia moral, que "censura" de "malos" los fenómenos de la conciencia psicológica ilustrados con el ejemplo del complejo de Edipo, la que, "*movida*" por lo traumático de ellos, por librar del trauma a la conciencia psicológica, los "reprime" de ésta, o causa, no sólo que se *desatiendan* momentáneamente y se *olviden* pasajeramente, pero quedándose a las puertas de la conciencia, por decirlo así, en la zona de lo "subconsciente" o "preconsciente", es decir, de lo situado inmediatamente debajo de la superficie de la conciencia, o presto o a punto para volver inmediatamente a ella, sino que desciendan a las profundidades últimas de lo "inconsciente", donde permanezcan indefinidamente, si posible fuese...

Porque los hechos estudiados por el Psicoanálisis probarían, justo, que no es posible.

Pero no porque sea imposible que lo psíquico consciente se vuelva inconsciente sin dejar de ser psíquico.

Al decisivo concepto de 'inconsciente', es decir, de lo 'psíquico in-

consciente', le costó mucho trabajo imponerse, mientras se le tuvo nada menos que por *contradictorio*. Tradicionalmente se venía diferenciando lo *físico* y lo *psíquico* justo por tenerse de esto último una "*conciencia*" que no se tiene de lo físico, o por ser lo psíquico "*consciente*" en un sentido en que no lo es lo físico: de los fenómenos físicos se tiene la llamada "percepción externa", o por medio de los *sentidos;* de los fenómenos psíquicos, la llamada "percepción interna", que no se efectúa por medio de ningún sentido, sino que es directamente íntima, o íntimamente directa. Si, pues, se hace "psíquico" sinónimo de "consciente", "psíquico inconsciente" resulta literalmente contradictorio.

La identificación tradicional de lo psíquico y lo consciente, no acarreaba, empero, la negación de causas no conscientes de lo psíquico y consciente: simplemente se las tenía justo por *no psíquicas*, sino fisiológicas o físicas.

Pero las relaciones descubiertas entre fenómenos de conciencia como los de la sexualidad infantil, como tales desaparecidas de la conciencia, y fenómenos de conciencia como los psicopatológicos, que debían interpretarse como relaciones de causalidad, en razón, decisivamente, de los métodos de análisis y de sus efectos, parecen hacer forzoso el *dejarse caracterizar lo psíquico por la conciencia*, al menos en la forma tradicional, con lo que desaparece *ipso facto* la contradicción del concepto de lo "psíquico inconsciente".

Tomando en cuenta que lo *inconsciente* es lo que *se ha hecho* tal, habiendo sido, anterior, *inicialmente, consciente*, debe, por lo menos, modificarse la caracterización tradicional así: psíquico no es *lo consciente en cuanto tal*, sino *lo consciente en algún momento*, pero que durante tiempos más o menos largos dejaría de ser consciente sin dejar de causar en la conciencia efectos como los psicopáticos, hípnicos y culturales, o, en cuanto tal, sin dejar de ser psíquico.

B) Es, pues, por esto último, y no por la imposibilidad de la inconsciencia de lo psíquico, por lo que no es posible que los hechos o procesos censurados y reprimidos permanezcan en "el inconsciente" indefinidamente.

Los fenómenos censurados y reprimidos *como los que eran*, o como tales hechos inconscientes, se hacen, a pesar de todo, es decir, de la represión y del agente de ella, *conscientes*, por diversas vías o de varias formas, principalmente tres:

ya por *efectos psicopatológicos*, sean los propiamente tales o los de la vida cotidiana;

ya *desfigurados*, por *condenación* y *desplazamiento*, como en los sueños;

ya *sublimados*, como en las obras de arte.

Pero la *persistencia* o *reiteración* de la censura y la represión se manifiesta en la *resistencia* a devolver a la conciencia lo inconsciente tal cual era antes de haber sido censurado y reprimido, principalmente en el curso mismo del tratamiento psicoanalítico.

Con lo que podemos pasar a

III) Los métodos de análisis de fenómenos de conciencia son procederes como el de "libre asociación", inicial de ellos, o el hacer decir lo primero que se ocurra en relación con los fenómenos de conciencia del caso; o como los de interpretación de los sueños, que en el fondo son los mismos que los de investigación de los traumas.

Un método como el de libre asociación hace volver a la conciencia a lo inconsciente por medio de la "asociación de ideas" en que está conexo y a que está expuesto lo inconsciente.

Un método como el de interpretación de los sueños habilita al psicoanalista para descubrir *qué* es, *sin desfiguración*, lo desfigurado en los sueños.

IV) Una vez devuelto, por unos métodos y otros, lo inconsciente a la conciencia, se trata de reemplazarlo en ésta por nuevos fenómenos de conciencia, ya no traumáticos, morales, satisfactorios o valiosos culturalmente.

En casos, basta la nueva vuelta a la conciencia para el reemplazo, al no resultar, al cabo del tiempo, en la nueva situación vital, aún traumático lo que lo había sido en la situación en que fuera censurado y reprimido: se produce un desahogo y una aceptación. Así solemos los adultos sonreír indulgente, y hasta complacidamente, al recordar los que ya no graduamos sino de "pecadillos" de la infancia.

En otros casos, es menester un esfuerzo mayor o menor y más o menos largo, que puede llamarse de "reeducación", con la asistencia del psicoanalista, pero, en último e ineludible término, de "autoeducación", para lograr una cabal represión moral o una sublimación.

Los métodos psicoanalíticos, y sus consecuencias *terapéuticas* constituyen la vertiente psiquiátrica del Psicoanálisis, que ha planteado problemas tan interesantes como los de la relación entre el psicoanalista y su paciente, y que al constituir, también, la *verificación empírica*, y hasta *experimental*, de las teorías psicoanalíticas, ha contribuido como nada al éxito profesional y público del Psicoanálisis todo.

Esta vertiente psiquiátrica del Psicoanálisis es el anverso —porque por ella empezó el Psicoanálisis históricamente— del reverso constituido por la vertiente *psicológica* del mismo, que, según la puntualización anterior, está dominada por los conceptos de la conciencia psicológica, la conciencia moral y lo inconsciente, aplicados a los fenómenos psíquicos objeto del concepto de sexualidad infantil.

Estos conceptos son los que, a lo largo de la evolución intelectual de Freud, se completaron y complicaron en la concepción de que hizo finalmente Freud el *Epítome* que dije y que voy a epitomizar a mi vez. (17/6/67)

Hay un "aparato psíquico" integrado por el "ello", el "yo" y el "superyo".

El ello

> es todo lo [...] heredado, nativo, constitucional, ante todo [...] los impulsos oriundos de la organización corporal [...]
> [.....]
> Bajo la influencia del mundo exterior y real que nos rodea [...] una parte del ello [...] provista de los órganos para la recepción de estímulos y de los dispositivos para la protección contra éstos, se ha dado una organización especial, que en adelante hace de mediadora entre el ello y el mundo exterior.

En el yo, cuyos principales caracteres son los siguientes:

> A consecuencia de la relación preformada entre la percepción sensible y la acción muscular, dispone el yo de los movimientos voluntarios. Tiene la misión de afirmarse a sí mismo, que cumple hacia fuera, sabiendo de los estímulos, almacenando (en la memoria) experiencias sobre ellos, evitando (con la fuga) los estímulos demasiado fuertes, afrontando (con la adaptación) a los moderados, y, finalmente, aprendiendo a alterar el mundo exterior de un modo adecuado a su provecho [...]; hacia dentro, frente al ello, ganando el dominio sobre las pretensiones de los impulsos, decidiendo si debe dejárseles darse satisfacción, desplazando ésta a los tiempos y circunstancias favorables en el mundo exterior, o sofocando del todo sus excitaciones. En su actividad le guía la atención a las tensiones existentes o introducidas en él por los estímulos. La elevación de estas tensiones se siente en general como *displacer*, su rebajamiento como *placer*. [...] El yo tiende al placer, quiere evitar el displacer. A la expectativa o previsión de un aumento del displacer responde la *señal de la angustia*, cuya causa, amenace desde fuera o desde dentro, se llama un *peligro*.
> Periódicamente, pierde el yo su unión con el mundo exterior y se retrae al estado del sueño, en el que su organización se altera ampliamente.

Por último,

> como sedimento del largo período de la niñez, durante el cual vive el ser humano en formación bajo la dependencia de los padres, se desarrolla en su yo una instancia especial en la que se prolonga esta influencia paterna.

Es el superyo, que

> en cuanto se distingue del yo y se le opone, es una tercera potencia con la que tiene que contar el yo.

Porque

> una acción del yo es correcta sólo cuando satisface simultáneamente los requerimientos del ello, del superyo y de la realidad, o sabe conciliar entre sí las pretensiones de los tres.

Por lo demás

> en la influencia paterna opera, naturalmente, no sólo la índole personal de los padres, sino también la influencia, propagada por ellos, de la tradición de familia, raza y pueblo, así como los requerimientos, representados por ellos, del respectivo medio social. Asimismo acoge el superyo, en el curso del desarrollo individual, aportaciones de posteriores continuadores y sustitutos de los padres, como los educadores, los modelos públicos, los ideales a que se rinde culto en la sociedad.
> [. . .] en sus funciones de juez. [. . .]

es el superyo la *conciencia moral*, que

> llama a cuentas al yo no sólo por sus hechos, sino también por sus pensamientos y propósitos no llevados a cabo [. . .]

El superyo se desarrolla a partir del final del primer período de la infancia, hacia los cinco años, siendo

> el heredero del complejo de Edipo e instaurándose sólo después de haberse despachado éste.

En suma,

> el ello y el superyo presentan, con toda su fundamental diversidad, la coincidencia de representar las influencias del pasado, el ello la del hereditario, el superyo [. . .] la de lo tomado de otros, mientras que el yo está constituido principalmente por lo experimentado por uno mismo, o lo accidental y actual.

Entre el ello, el yo y el superyo se reparten las "cualidades psíquicas" de lo "consciente", lo "preconsciente" y lo "inconsciente", en la siguiente forma.

> [. . .] lo psíquico es en sí inconsciente [. . .]

Lo consciente, que

> no necesitamos caracterizar, siendo lo mismo que la conciencia de los filósofos y del lenguaje corriente,
> [...]
> es sólo un estado sumamente fugaz. Lo que es consciente, lo es sólo por un momento [...]
> [...]
> enlazado ante todo a las percepciones que obtienen del mundo exterior nuestros órganos de los sentidos.
>
> Si nuestras percepciones no confirman esto, se trata de una contradicción sólo aparente, que procede de que los estímulos de la percepción pueden persistir largo tiempo, de suerte que puede mientras tanto estar repitiéndose la percepción.

De lo consciente son parte también

> noticias del interior del cuerpo, los sentimientos [...]

y por

> obra de la función del lenguaje,

que

> pone en sólida combinación los contenidos del yo con restos mnémicos de las percepciones visuales y especialmente acústicas [...] procesos internos como las corrientes de imágenes y los procesos del pensamiento [...]

Todo lo demás del

> interior del yo, que abarca ante todo los procesos del pensamiento, tiene la cualidad de lo preconsciente. Ésto es característico del yo, conviniéndole a él solo.

Lo preconsciente es

> todo lo inconsciente que [...] puede trocar fácilmente el estado de inconsciente por el de consciente.
> [...] grandes partes del yo, ante todo del superyo, a las que no puede disputárseles el carácter de lo preconsciente, permanecen sin embargo las más de las veces inconscientes [...]

Lo inconsciente son los procesos psíquicos que

> no tienen un acceso tan fácil a la conciencia, sino que tienen que

ser [...] inferidos, conjeturados y traducidos a expresión consciente.

Lo inconsciente es la única cualidad dominante en el ello. El ello y lo inconsciente se copertenecen tan íntimamente como el yo y lo preconsciente, incluso la relación es aquí todavía más exclusiva.

Lo inconsciente del ello está integrado por dos partes:

Originalmente era todo ello, el yo se ha desarrollado del ello por la continua influencia del mundo exterior. Durante este lento desarrollo, ciertos contenidos del ello pasan al estado preconsciente y son así recibidos en el yo. Otros permanecen inalterados en el ello, como su núcleo difícilmente accesible. Pero durante este desarrollo, el joven y débil yo ha rechazado [...] de nuevo al estado inconsciente ciertos contenidos ya recibidos, e igual se ha conducido con varias impresiones nuevas que hubiera podido recibir, de suerte que éstas, repelidas, sólo en el ello han podido dejar tras de sí un rastro. Esta última parte del ello la llamamos, en atención a su origen, lo reprimido. Importa poco que no siempre podamos distinguir tajantemente entre las dos categorías del ello. Coinciden aproximadamente con la división en originalmente aportado y adquirido durante el desarrollo del yo.

En general,

la distinción entre las tres clases de contenidos que portan estas cualidades, no es ni absoluta ni permanente.

Resumiendo:

un primitivo ello inconsciente,
del que se desarrolla un yo consciente y preconsciente, *en* el que se desarrolla un superyo de las mismas cualidades y que reprime una parte de sí a lo inconsciente.

Pero lo importante no es el aparato psíquico con sus cualidades, sino su funcionamiento en su desarrollo, que parte de los impulsos constitutivos del ello.

La potencia del ello expresa la verdadera finalidad de la vida del individuo. Consiste en satisfacer las necesidades que el ello trae consigo. Una finalidad de conservar la vida y guardarse de peligros mediante la angustia, no puede atribuirse al ello. Esto es la misión del yo, que también ha de encontrar la forma de satisfacción más favorable y menos peligrosa por respecto al mundo

exterior. El superyo puede hacer sentir nuevas necesidades, pero su función principal es la de poner límites a las satisfacciones.

Las fuerzas que suponemos tras de las necesidades del ello, las llamamos *impulsos*. Representan los requerimientos del cuerpo a la psique. Si bien causa última de toda actividad, son de naturaleza conservadora; de cada estado que ha alcanzado un sér, brota una tendencia a restablecer el estado tan pronto como se lo abandona. Puede, pues, distinguirse un número indeterminado de impulsos [...]

pero

para nosotros es importante la posibilidad de reducirlos todos [...] a unos pocos impulsos básicos... Tras mucho titubear y vacilar nos hemos decidido a admitir sólo dos impulsos básicos, el *eros* y el *impulso de destrucción*. [...] La meta del primero es establecer unidades cada vez mayores y conservarlas así, o vinculación; la meta del otro, por el contrario, deshacer las conexiones y así destruir las cosas. Del impulso de destrucción podemos pensar que su última meta parece ser hacer a lo viviente volver al estado inorgánico. Lo llamamos por ésto también *impulso de muerte*. Si admitimos que la vida apareció más tarde que lo carente de ella y surgió de ésto, se ajusta el impulso de muerte a la fórmula dicha, de que un impulso tiende a retornar a un estado anterior. [...]

En las funciones biológicas obran los dos impulsos básicos uno contra otro o se combinan uno con otro. Así es el acto de comer una destrucción del objeto con la meta final de incorporárselo; el acto sexual una agresión con el designio de lograr la más estrecha unión.

[...]

No puede hablarse de restringir el uno o el otro de los impulsos básicos a una de las provincias psíquicas. No puede menos de encontrarse por todas partes. Un estado inicial nos lo representamos de tal forma, que toda la energía disponible del eros, que en adelante llamaremos *libídine*, existe en el ello-yo todavía indiferenciado y sirve para neutralizar las inclinaciones destructivas simultáneamente existentes. (Para la energía del impulso de destrucción nos falta un término análogo al de libídine.)

Este es el punto de hacer tres observaciones acerca de la libídine.

Acerca de este mismo término, la primera. Freud emplea el nominativo del nombre latino *líbido*, porque tal es la norma del alemán con los muchos términos tomados por él a las lenguas clásicas. Pero el español deriva del latín según reglas históricas de derivación conforme a las cuales debe en él derivarse del acusativo *libidinem* y decirse *libídine*.

La segunda observación es mucho más importante. Acaban de oír que la libídine es la energía toda *del impulso erótico*. Pero en la etapa en que Freud no había aún reconocido el antagónico impulso de muerte, la libídine resultaba la *energía psíquica* toda. Por lo que, quienes, al contrario de Freud mismo, que entendía el impulso erótico por la psique toda, generalizándolo más allá de lo específicamente sexual, interpretaban que Freud entendía el impulso erótico por lo específicamente sexual y así entendido lo generalizaba a la psique toda, han hablado de un "pansexualismo" que era para ellos el mayor de los errores de Freud.

Tan importante como esta segunda observación es la tercera. Mientras no (re)conoció Freud más que el eros y su libídine, pudo, o mejor dicho, no pudo sino sentar un exclusivamente dominante "principio del placer". Aún después de reconocer el impulso de muerte, sigue dando a tal principio todo el dominio —que no le sustrae el impulso de muerte; pero el reconocimiento de éste le obligó a ir "más allá del principio del placer" —título de uno de sus trabajos. Recuerden lo referente al placer y el desplacer en la cita sobre las características del yo. A la que añado ahora esta otra:

> El ello obedece al inexorable principio del placer. Pero no el ello solo. Parece que también la actividad de las otras instancias psíquicas puede sólo modificar, pero no abolir el principio del placer. [...] La consideración de que el principio del placer pide un rebajamiento, en el fondo quizá una extinción, de las tensiones de las necesidades (*nirvana*), lleva a relaciones todavía no bien apreciadas del principio del placer con las dos protofuerzas, el eros y el impulso de muerte.

Pero reanudemos el desarrollo interrumpido.
Declara Freud:

> Es difícil decir algo sobre la conducta de la libídine en el ello y el superyo. Todo lo que sabemos de ella se refiere al yo, en el que está inicialmente almacenado el monto disponible entero de la libídine.

Sin embargo:

> con la instauración del superyo se fijan considerables porciones del impulso de agresión en el interior del yo y obran allí autodestructivamente [...] cuando se ha consumido o fijado desventajosamente la libídine del individuo. Así puede conjeturarse en términos generales que éste muere de sus conflictos internos.

La asociación del impulso de muerte y el superyo sugiere q poner límites a las satisfacciones, como ustedes recordarán la ción principal del superyo, es agencia también principal de los flictos internos del individuo y finalmente de su muerte.

Pero mientras tanto, he aquí como se desarrolla la libídine m

> Es indesconocible que la libídine tiene fuentes somáticas afluye al yo desde diversos órganos y lugares del cuerpo. D esto se ve más claramente es en aquella parte de la libídine por su meta impulsiva se designa como excitación sexual. Lo descollantes de los lugares del cuerpo de los que sale esta lib se designan con el nombre de *zonas erógenas*, pero en rigor cuerpo entero una zona erógena tal. Lo mejor que sabemo eros, o de su exponente, la libídine, se ha obtenido por r del estudio de la función sexual, que se identifica con el eros interpretación corriente, aunque no en nuestra teoría.

Así, pues, eros y libídine coinciden, pero eros y libídine en c dencia no coinciden con la sexualidad.

Y aquí se inserta el desarrollo de la función sexual con todc anejos normales y patológicos, y el de la técnica psicoanalítica tratar estos últimos, todo ello en forma que ya no difiere susta mente de aquella que les expuse en la primera parte de la lección lo que podemos pasar a la segunda de las dos grandes puntuali nes que les propuse: la de la significación del Psicoanálisis freu o del freudismo para la idea del mundo.

Es centralmente una concepción *causal*, o de relaciones ca entre los primeros fenómenos, traumáticos, de conciencia psic ca, la conciencia moral o el superyo, lo inconsciente, los nuevos menos de conciencia, patológicos, normales o culturales, y lo lizados por los métodos: los fenómenos traumáticos "*mueven*" conciencia moral o al superyo a censurarlos y "*reprimirlos*" consciente; y lo inconsciente "*perturba*" *mentalmente*, o "*se des en*" los sueños, o "*se sublima en*" las obras de arte; pero tambié *asocia*" a lo que se ocurre decir...

Esta concepción es esencial y radicalmente *determinista:* no h fenómeno *psíquico* sin causa —como no lo habría *físico*—, y sin *distinta del libre albedrío mismo*. En este determinismo de la cepción estaría lo *científico* de ella y del Psicoanálisis todo: si de otra suerte, los fenómenos serían arbitrarios o azarosos, im sibles, indominables, o, en la especie, incurables.

Pero el determinnismo causal de los fenómenos psíquicos, con tes e inconscientes, es como calcado que fue sobre el model concebido en los físicos por la ciencia moderna de la natur

"mecanicista", o pensado con conceptos "mecánicos" —aunque hubiesen de resultar metafóricos, en la medida de las diferencias *fenomenológicas* entre lo psíquico y lo físico.

La Mecánica fundamental de la moderna ciencia física tiene por concepto fundamental, a su vez, el de la "*energía*", de la que no serían más que "formas", fenoménicas, los fenómenos de la gravitación, el calor, la luz, la electricidad, etc. La concepción freudiana concibe los fenómenos de conciencia, o fundamentalmente los impulsos, como fenómenos, primero de una forma más de energía, la libídine, y últimamente de ésta y la del impulso de destrucción para la que nos falta un término análogo al de libídine.

Con todo ello, se trata también de una concepción *antropologista* más, de la índole de las denunciadas como característicamente determinantes de la idea contemporánea y nuestra del mundo: de un antropologismo *irracionalista* y *pesimista*.

Irracionalista, porque estatuye un primado de lo irracional, en el sentido ya indicado, no el corriente despectivo, de lo insensato, sino el etimológico y técnico, de lo no intelectual, sino afectivo y activo, y ésto tampoco *volitivo*, sino impulsivo: primado de ésto, precisamente, sobre lo intelectual, lo racional y lo volitivo.

Como este costado del freudismo es lo más importante de todo él para la idea del mundo, voy a documentarlo con unas citas tan concisas como condensadas.

De la primera de las dos exposiciones de conjunto nombradas al principio de la lección:

> Conocemos un proceso de desarrollo, la llamada *sublimación*, por el cual la energía de las excitaciones desiderativas infantiles no queda aislada, sino que sigue siendo capaz de aplicación, cuando a las excitaciones particulares, en lugar de volverse inútiles, se les erige una meta más alta, eventualmente ya no sexual. Los componentes del instinto sexual se distinguen especialmente por tal capacidad de sublimación y cambio de su meta sexual por una más remota y socialmente más valiosa. A las contribuciones de la energía ganada de tal manera por las funciones de la vida de nuestro espíritu, debemos probablemente las más altas consecuencias culturales.

Los

> impulsos sexuales han contribuido inapreciablemente a los más altos logros culturales, artísticos y sociales del espíritu humano.
>
> [. . .]
>
> [. . .] Creemos que la civilización se ha construido bajo la presión de la lucha por la existencia, haciendo sacrificios en la satisfac-

> ción de los impulsos primitivos, y que en gran medida está siendo recreada siempre, cuando cada individuo de los que se unen sucesivamente a la comunidad, repite el sacrificio de sus placeres instintivos por el bien común. Las sexuales figuran entre las más importantes de las fuerzas así utilizadas: son de esta manera sublimadas, es decir, su energía es apartada de su meta sexual y desviada hacia otros fines, ya no sexuales y socialmente más valiosos.
> ...bajo el título de *Totem y Tabú*, he publicado un estudio de las formas más primitivas de la religión y la moralidad, en que he expresado la sospecha de que quizás el sentimiento del pecado, de la Humanidad en conjunto, que es la última fuente de la religión y la moralidad, se adquirió en los comienzos de la historia a través del complejo de Edipo...

En la tercera de las tres exposiciones no he recogido más que la siguiente brevísima referencia al asunto, pero bastante para confirmar la persistencia de las ideas anteriores hasta los últimos días de Freud:

> [...] mucho de nuestra altamente estimada riqueza cultural se adquirió a costa de la sexualidad, mediante la restricción de las fuerzas impulsivas sexuales.

Por lo que respecta a la relación entre este irracionalismo y el anterior mecanicismo, no es menos comprensible, precisamente, que la relación entre el mecanicismo materialista y el idealismo, en cuanto conato de antropologismo, de la ciencia y la Filosofía modernas: todo *distanciar* del *espíritu* puro aquel componente del hombre que tenga la primacía en él, es un *acercarlo* a lo puramente *material*...

Por lo que respecta al pesimismo, éste se halla en que el primado de lo irracional impulsivo invierte, exactamente, el estatuido por las ideas clásicas, del hombre como sér esencialmente caracterizado por una razón universal hasta el grado de ser partícipe de la divina, ideas notoriamente muy optimistas. Por lo demás, entre la voluntad schopenhaueriana y la libídine freudiana había, desde el origen de la concepción de esta última, afinidades que, si encubiertas y negables en un principio, parece haber venido a hacer manifiestas e innegables el impulso de muerte.

La mención del nirvana en una de las citas hechas anteriormente es tan delatora de la dependencia respecto de Schopenhauer, como la de la lucha por la existencia en una de las hechas últimamente de la dependencia respecto de Darwin. También hay coincidencia en la importancia dada por Darwin a la selección sexual y la dada por Freud a la sexualidad.

De la Antropología y el antropologismo materialistas de éste son

los de Freud, con los descubrimientos psicológicos del psicoanálisis y las hipótesis que sugieren, el perfeccionamiento más cabal hasta el día —y quizá no otra cosa que este perfeccionamiento.*

El éxito histórico del freudismo y del Psicoanálisis en conjunto, es innegable. Aunque se ha hablado de su "agonía" y hasta se le ha dado por muerto, hay que registrar en contra de su partida de defunción, y aún de aquel diagnóstico-pronóstico, los cinco *hechos* siguientes:

1º) No sólo la persistencia, sino la difusión creciente, de la Psiquiatría psicoanalítica.

2º) La aportación a la Psicología profunda, en contraste con la Psicología experimental, conductista, y singularmente a la interpretación de los sueños, de la que el propio Freud ha dicho que

> es de hecho la *via regia* para la interpretación del inconsciente y la base más segura del psicoanálisis;

aportación que puede estimarse la mayor hecha por una sola persona, y hasta por una sola escuela, a la ciencia psicológica quizá desde Aristóteles mismo;

3º) La influencia ejercida ya, y que no parece, en absoluto, reprimible o contrarrestable, sobre la moral contemporánea: que va desde la abolición de las convenciones sociales que impedían hablar libre, públicamente, de lo sexual, hasta el reemplazo del tomarlo en una actitud religioso-moral por el tomarlo en una actitud psicológico-médica, que se desliza más o menos en la religioso-moral en casos de vigencia aún de ésta;

4º) La penetración por ideas psicoanalíticas como, principalmente, la del inconsciente y las relativas a los sueños, en otros sectores de la cultura, como la literatura, donde, además de múltiples y multiformes influencias sueltas, inspiró movimientos como el del superrealismo, la última gran revolución en la poesía. El *sur* de *surréalisme* quiere decir lo que el *sobre* o el *supra* de *sobrenatural* o *supranatural: por encima* de lo natural, *superior* a ésto, y lo que el *super* de *supermercado:* mercado de primer orden, de orden superior o supremo. Ningún *sobre* o *supra* quiere decir lo que el *super* de supermercado; pero el *super* de *superestructura* quiere decir lo que el *sobre* o el *supra:* la superestructura está por encima de la infraestructura. Por eso parece preferible decir *superrealismo*. *Surrealismo* es, de todas suertes, un galicismo que resulta un barbarismo.

* Reemplazando el optimista progresismo vacilante de Darwin por un pesimismo histórico mucho más resuelto.

Y 5º) La incorporación a nuestra idea del mundo, por lo menos de las siguientes dos ideas parciales e importantísimas de ella:

la de lo inconsciente y su acción sobre lo consciente, individual, colectivo, cultural;

y la de la acción de lo irracional, consciente o inconsciente sobre lo racional.

A estas dos ideas, referentes a la del mundo humano, podrían añadirse otras, referentes a las del mundo natural y el sobrenatural, si no fuese que estas últimas no habrían sido recibidas tan general y profundamente como aquellas dos.* (18/6/67.) (Leída el 22/6/67.)

* Sin embargo, con estas otras, ha remachado y rematado las iniciadas en el darwinismo.

Lección 6

EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA

De la Psicología debemos pasar a las ciencias humanas no psicológicas: a las llamadas antaño "ciencias morales y políticas" y hogaño "ciencias políticas y sociales" y con otros nombres, porque no hay uno que las denomine bien todas. Prescindiendo de los nombres y ateniéndose a las cosas, se trata, a diferencia de la ciencia de la psique humana individual, de las ciencias de la colectividad, de la sociedad humana, de la cultura, y de la esencial historia * de una y otra, en los distintos sectores que se distinguen en ellas. Estas ciencias datan de muy separadas fechas históricas: algunas remontan a la Antigüedad clásica, por haberse constituido ya en ella con plenitud, como las ciencias política y jurídica e histórica; otras, a pesar de los antecedentes antiguos, son propiamente modernas, por no haberse constituido igualmente sino hasta la Edad moderna, como la Economía Política; otras son estrictamente contemporáneas, como la Sociología, de la que no sólo el nombre es invención del siglo pasado, sino la constitución en ciencia independiente y consciente de sí como tal. Pero de todas ha sido la contemporánea época de florecimiento y maduración de frutos, si en conjunto posterior a los de las ciencias de la naturaleza, comprensiblemente así: la complejidad de los respectivos objetos parece imponer al desenvolvimiento histórico de las ciencias un orden de sucesión de las de objetos más simples, por más abstractos, a las de objetos más concretos y con ello más complejos, como señaló precisamente el fundador de la Sociología, en una de sus dos aportaciones capitales, la clasificación de las ciencias. Tal auge de las ciencias humanas es, naturalmente, significativo para la idea contemporánea del mundo: desde luego, como es obvio, del humano; pero también del natural y el sobrenatural. El mundo natural es objeto de las ciencias de la naturaleza, pero éstas han venido a ser objeto de una Filosofía de la Ciencia, que es una disciplina humana por su objeto, la Ciencia, que es una obra humana, un producto de la cultura, como la técnica, el arte, la literatura. El mundo sobrenatural es objeto de la religión, y ésta ha venido a ser objeto de una Ciencia y Filosofía de la Religión, que

* Gaos empleó el término *historia* (con minúscula) para referirse a la realidad histórica, y los términos *Historia* o Historiografía para referirse al estudio de esa realidad. [N. E.]

son disciplinas humanas por el objeto, en la medida en que la gión es también obra humana, también producto o sector de la tura humana. El significado del auge de las ciencias humanas la idea contemporánea del mundo, está en el *antropologismo* entraña. Si *este* antropologismo, primado de interés de las humanas, del hombre mismo, es por lo pronto distinto del a pologismo en el sentido de la *reducción* de los productos de la ra, y aún de los objetos de ellos, al hombre, patente es, tambi relación entre ambos, incluso el paso del *interés primario* por l mano a la *fundamentalidad* universal de lo humano. Pero este a pologismo del auge de las ciencias humanas, encarna, lo mism el de reducción de la cultura y sus objetos al hombre, y just combinación con éste, preferentemente en ciertos productos c ciencias de que se trata, pero en ninguno, de todos ellos, como marxismo. Ninguno, en efecto, ha llegado a ser, como éste, u las grandes potencias dominantes del mundo contemporáneo y idea del mundo, pues a la dominación puramente intelectual comparte con otros movimientos de ideas contemporáneas, co freudismo y el existencialismo, o el darwinismo y últimamente bernética, ha unido una dominación material, política, como tiene, ni la ha tenido ninguno de los demás movimientos no dos o aludidos. El marxismo abarca una ciencia sociológica y nómica, una filosofía de la cultura y de la historia, de la natu y del mundo sobrenatural, y una acción revolucionaria que ha tituido Estados y pugna por la hegemonía mundial. Desborda tanto, ampliamente del Campo de las ciencias humanas, pero p ber tenido su origen y seguir teniendo sus fundamentos princ dentro de él, tiene, también, su lugar más propio en este cur éste, entre las ciencias del mundo humano y las del mundo n y el sector de la cultura específicamente relacionado con el m sobrenatural. Pues, por las razones anteriores, en conjugación c del espacio disponible en el curso, éste tiene que reducir a l marxismo las aportaciones de las ciencias humanas no psicol a la idea contemporánea del mundo, concentrándolas ejemplar te en él.

En su artículo, famoso, "Tres fuentes y tres partes del marxis hizo Lenin la mejor síntesis, no sólo de las corrientes de ideas fluyentes en las ideas de Marx, sino incluso de las corrient ideas de que tiene que tratar la Historia de la idea contempo del mundo, al dar el paso de la ciencia psicológica a las otras cias humanas a que me he referido en lo anterior:

> La doctrina de Marx [...] es la legítima heredera de lo

> que creó la humanidad en el siglo XIX, en la obra de la filosofía alemana, la Economía política inglesa y el socialismo francés [...] tres fuentes y a la vez partes integrantes del marxismo.

Esta síntesis es también la de la trayectoria intelectual a lo largo de la cual fue Marx labrando su propia y peculiar concepción. Es la trayectoria que documentan los llamados "escritos juveniles" de él, inéditos en su mayor parte hasta 1902 y 1932, y que han hecho mucho ruido, o sobre los que se ha hecho mucho, en estos últimos años. Marx, parte de una crítica de Hegel, primero de la Filosofía del Estado (1841/2), luego de la del Derecho (1843/4), por último de la Fenomenología del Espíritu (1844); en seguida pasa a la crítica de los hegelianos (desde 1844/5), en la que es singularmente decisiva la de Feuerbach (de 1845); y a la del socialismo francés, en su principal representante del momento (1847), Proudhon. Estas críticas están hechas fundamentalmente desde la Economía Política, y la crítica de ella, por lo menos a partir de la crítica de la Fenomenología del Espíritu, o sea, aún antes de la primera concepción del materialismo histórico en la crítica de Feuerbach.

¿Por qué la mayor parte de los escritos juveniles de Marx permanecieron inéditos durante el resto, no corto, de la vida del autor, y hasta tanto tiempo, relativamente, después de su muerte? Porque Marx fue consecuente consigo mismo, en forma insólita en la historia de la Filosofía. Hay filósofos que concluyen negando, más o menos, la Filosofía, sin por ello abandonarla, ni poco ni mucho, sino insistiendo en ella, o en el negarla, con manifiesta inconsecuencia. Marx, una vez que concluyó que no había que seguir "interpretando" el mundo, sino que ponerse resueltamente a "hacerlo otro", entregó sus manuscritos filosóficos

> a la crítica roedora de los ratones,

metiéndolos en un cajón, de donde sacó alguno, para utilizarlo, Engels, y fueron sacando los restantes los editores póstumos; y se dedicó exclusivamente a "hacer otro" el mundo, por medio de la "crítica de la Economía Política", como instrumento o arma teórica, y del Partido Comunista, como instrumento o arma práctica de la Revolución Social, en la combinación de ambas armas según la de la teoría y la praxis característica del marxismo. El período juvenil vino a acabar, y el de dedicación a "hacer otro" el mundo a comenzar, con la publicación, en 1848, del *Manifiesto del Partido Comunista*, o *Manifiesto Comunista*, como se le llama más breve y universalmente. Marx dejó la Filosofía por la acción con la revolu-

ción del 48 —como Lenin había de dejar la redacción de *El Estado y la Revolución* por la de octubre-noviembre del 17.

De la historia posterior de Marx, el marxismo y el comunismo, interesan, a la Historia de la idea contemporánea y nuestra del mundo, preferentemente tres cosas: la "crítica de la Economía Política" del propio Marx, culminante en *El Capital*; la inserción del "materialismo histórico" en el "materialismo dialéctico", obra propiamente de Engels; y la aportación *teórica* de Lenin al marxismo —por muy relacionada que esté, doctrinal y efectivamente, con su *práctica* revolucionaria, conforme a la susodicha combinación de la teoría y la praxis.

Pero la exposición que van a hacer del marxismo el resto de ésta y las próximas lecciones, no puede, ni necesita, al menos por igual, ni ocuparse con todos los tramos de la trayectoria recordada, ni, con aquellos con los que va a ocuparse, hacerlo en riguroso orden cronológico: por razones que no son meramente didácticas, sino también históricas a fondo, le es menester agrupar en la siguiente forma:

primero, el marxismo y la filosofía en general, pero en particular el materialismo histórico y el dialéctico;

segundo, el paso del socialismo utópico al socialismo científico y la crítica de la Economía Política;

y tercero, el comunismo y la revolución.

Como indiqué antes, Marx partió directamente de Hegel —simultáneamente, añado ahora, con la publicación de la obra maestra de Feuerbach, *La Esencia del Cristianismo*, en 1841.

El partir de Hegel era forzoso. Muerto sólo hacía diez años, Hegel seguía dominando, no sólo la filosofía alemana, y aún, más o menos directa e inmediatamente, la occidental, sino también otros sectores de la cultura, señaladamente los que eran objeto de las diversas partes de su Filosofía del Espíritu, como el Derecho, disciplina de los estudios profesionales de Marx. Mayor que éste catorce años, Feuerbach mismo era un hegeliano, del ala izquierda de las dos en que se dividió la escuela hegeliana, a partir de la obra nombrada no sólo francamente disidente del maestro, sino incluso contrario peculiarmente a él. También era forzosa, pues, la influencia de aquella obra sobre Marx, miembro de la misma ala.

De la recepción de la obra de Feuerbach habla Engels, muchos años después, en 1885 y en su *Luis Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*, primero resumiendo la filosofía de la obra en estos términos:

> [...] fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no

> son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser [;]

y en seguida informando de la recepción misma en estos otros:

> [...] Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro, podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea, y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas— puede verse leyendo *La Sagrada Familia*,

una de las obras juveniles de Marx —y Engels, que ya eran colaboradores.

Pero las reservas críticas hicieron pronto su camino, llegando a la crítica condensada en las famosas "Tesis sobre Feuerbach" y en el desarrollo que es la primera parte de *La Ideología Alemana*, la siguiente de las obras juveniles de los mismos colaboradores. En este desarrollo se contiene el esbozo inicial y decisivo de la concepción materialista de la historia.

Dado, pues, que ésta, la concepción fundamental del marxismo todo, se originó precisamente en la crítica de Feuerbach, es la filosofía de Feuerbach la que interesa directamente como antecedente filosófico indispensable para la comprensión del marxismo, mientras que la de Hegel interesa indirectamente, en cuanto antecedente de la de Feuerbach, que éste le opone. A la filosofía de Feuerbach, tal cual se encuentra determinadamente en *La Esencia del Cristianismo*, tomando forzosamente en la debida cuenta la de Hegel, va a dedicarse el resto de esta lección, dejando para la siguiente la crítica de Feuerbach por Marx, el materialismo histórico de éste y la inserción de este materialismo en el dialéctico por Engels, todo lo cual pide realmente lección aparte. (24/6/67)

Con *La Esencia del Cristianismo* había Feuerbach iniciado en grande una de las reacciones contra Hegel que enumeré en la lección sobre el paso de la idea moderna del mundo a la contemporánea: la reacción materialista. En aquella misma lección indiqué la razón de que las reacciones contra Hegel fueran las tres que fueron, además de la materialista la voluntarista de Schopenhauer y la existencialista de Schelling y Kierkegaard, después de haber indicado al final de la lección del semestre pasado sobre Hegel la razón de las reacciones contra éste en general: haber llevado Hegel la filosofía a un extremo —de *idealismo*, que era imposible seguir hacia delante, no era posible más que hacer marcha atrás, de nuevo hacia el *realismo*. Y como el idealismo de Hegel, al ser esto era *racionalismo* y *esencia-*

lismo, las reacciones contra él no podían ser sino *materialismo, voluntarismo* y *existencialismo*. Pero fueron nuevas formas de éstos, y del realismo, cuya novedad está en ser formas *antropológicas* y *antropologistas*, según les he expuesto ya del voluntarismo, voy a exponerles ahora del materialismo y les expondré más adelante del existencialismo.

Que la reacción materialista se iniciara con un libro de Filosofía *de la Religión*, se comprende por el puesto de esta disciplina en el sistema de Hegel. Recuerden que este sistema finaliza en la Filosofía del Espíritu Absoluto del Arte, la Religión y la Filosofía. El sector de la cultura más alto que puede ser objeto de la Filosofía es, según ello, la religión; y nada inesencialmente, si el dicho de Dilthey, de que la Filosofía no es más que la instrumentación conceptual de la religión, es justo, como parece serlo, pues lo es directamente de todo sistema filosófico cabal y que no sea ateo o agnóstico; e indirectamente incluso de los ateos y agnósticos: en cuanto que la *negación* y la *ignorancia* de Dios son negación, e ignorancia de *Dios*, ya la irreligión no menosprecia la religión, pues consiste en un apartarse de ésta más o menos críticamente. En todo caso, problemas de tema religioso fueron de los que agitaron más a las dos alas de la escuela de Hegel: desde los más filosófico-teológicos hasta los más histórico-críticos, como el de la existencia de Jesucristo.

Contra la concepción hegeliana de la religión, según la cual es ésta la manifestación del Espíritu absoluto inferior a la sola Filosofía, reacciona Feuerbach mostrando que la religión cristiana, que puede tomarse como representativa por excelencia de las demás, y su Teología, que en parte es aquella en que culmina la Metafísica, contiene la una, y consiste la otra en, una concepción de Dios que no es más que una Objetivación de la esencia misma del hombre en un Sér personal extraño y superior al hombre, en el que éste se reconoce y no se reconoce: se reconoce en cuanto a la coincidencia entre sus facultades y los atributos de Dios, y no se reconoce en cuanto toma a éste por extraño y superior a él. La reacción contra Hegel consiste, pues, en invertir la relación entre el hombre y Dios: en Hegel es Dios el Sujeto autoconcipiente de todo, incluso de los individuos humanos; en Feuerbach es el hombre el sujeto concipiente de Dios, a su imagen y semejanza, la del hombre, y Dios que no tiene más existencia o realidad que la que tiene en cuanto concebido así por el hombre. El antropologismo de la concepción de Feuerbach resulta patente, como no lo resulta su materialismo —del que, sin embargo, hay que pensar inmediatamente que no podrá estar más que en una concepción materialista del hombre mismo. Vamos a verlo todo con algún detalle, por medio de algunos textos capitales.

La Esencia del Cristianismo está dividida en dos partes, caracterizadas diferencialmente por el propio autor como una primera parte puramente doctrinal, teórica, dedicada a exponer la verdadera *interpretación*, la *antropológica*, de la religión, que es, naturalmente, la del autor mismo, y una segunda parte crítica, polémica, dedicada a exponer las contradicciones y contrasentidos de la *formulación teológica* de la religión.

La primera parte va mostrando la esencia verdadera o antropológica de Dios, la Trinidad, el Verbo, la creación, la encarnación, la pasión, la resurrección..., pero también la oración y el celibato y el monacato —aunque no exactamente en este orden—, es decir, los dogmas del cristianismo y alguna práctica y forma de vida esencial o característica de esta religión, mostrando sus relaciones con distintas potencias o características humanas; pero las relaciones entre los términos emparejados en cada caso se ajustan a un mismo tipo general, del que el arquetipo es la relación entre el hombre en general y Dios, con lo que puedo limitarme a esta relación ejemplar para dar por ella idea de todas. ¿Qué pasa, pues, con Dios y el hombre en la religión misma y la formulación teológica de ésta que es parte de ella —y según la interpretación antropológica de ambas que hace Feuerbach? —así puede formularse más precisamente el punto que debe ocuparnos ahora.

Pero antes, una indicación. La obra de Feuerbach se titula *La Esencia del Cristianismo*, sin distinción de iglesias o confesiones cristianas; pero no toma en cuenta únicamente el cristianismo y su teología en general, sino también, y no sólo accidentalmente, la filosofía clásica —y bastará recordar el dicho de Dilthey para comprender que no sea sólo accidentalmente.

Bien; pues, el Dios de la religión y la teología cristianas y de la filosofía clásica es un sér tan distinto del hombre como puedan serlo los sujetos de predicados contradictorios:

> Dios *no* es lo que es el *hombre* —*ni* el hombre lo que es *Dios*. Dios es la entidad infinita, el hombre la finita; Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios eterno, el hombre temporal; Dios omnipotente, el hombre impotente; Dios santo, el hombre pecador. Dios y el hombre son extremos: Dios lo puramente positivo, el conjunto de todas las realidades; el hombre lo meramente negativo, el conjunto de todas las nadas.

A pesar de tan gigantesco hecho histórico, la obra había ya adelantado:

> *La entidad divina no es nada más que* la entidad humana, o

> mejor, *la entidad del hombre* [...] todas las *determinaciones* de la entidad divina son, por ello, determinaciones de la entidad humana.

¿Cómo es posible ésto, a pesar de aquéllo? La respuesta a esta cuestión es la esencia de la obra de Feuerbach sobre la esencia del cristianismo.

La teología cristiana y la filosofía clásica profesan que las perfecciones divinas son las perfecciones humanas, pero infinitas, o negada la finitud o negación de las humanas. Esta *via negationista*, para la teología cristiana y la filosofía clásica, la plenitud de la infinitud divina, infinitamente distinta de la finitud humana; pero para Feuerbach da esto:

> Dios *como Dios*, es decir, como una entidad *no* finita, *no* humana, *no* materialmente determinada, *no* sensible, es sólo un *objeto del pensamiento*. Es la entidad no sensible, sin forma, inaprehensible, sin intuitividad, *abstracta, negativa;* es conocido, esto es, objeto, sólo por *abstracción* y *negación* (*via negationis*).

Con ello,

> la religión es la *disensión* del hombre *consigo mismo;* el hombre se pone enfrente a Dios como una entidad opuesta a él.

Para Feuerbach, las perfecciones divinas no son distintas de las perfecciones humanas mismas, no son las perfecciones de un sér distinto de las perfecciones de los seres humanos. Reparen en que no he dicho que no son las perfecciones de un *sér* distinto de los *seres* humanos, sino que he dicho que no son las *perfecciones* de un sér distinto de las *perfecciones* de los seres humanos. Es que para Feuerbach Dios se reduce a ser las perfecciones divinas mismas, y éstas son las perfecciones, no de los humanos *individuos*, sino aquellas que se reducen a ser la *esencia* de la *especie* o del *género* humano, *objetivadas* por los individuos humanos en un sér *personificado* y por ello distinto, no sólo de ellos, de los individuos, sino de su esencia, especie, género. Esta cláusula que acabo de leer y ha sintetizado al máximo la esencia del pensamiento de Feuerbach en su obra maestra, basta para hacer patente que la esencia de este pensamiento se funda en dos doctrinas: una, de la esencia de la especie o del género —humano; y otra, de la objetivicación de esta esencia por los individuos de la especie o del género, los humanos.

La primera se aprovecha de la pluralidad de significados del término alemán *Wesen*, que en unos casos significa *esencia* y en otros

ente o *sér*, por lo que debiera traducirse por un término que tenga o pueda tener estos dos significados, como el término *entidad*, que en una expresión como "la entidad de un ente" significa la esencia de éste, y en una expresión como "una entidad tan antigua" o "tan ilustre" significa un ente. Así, pues, por "entidad" he traducido en las citas hechas y traduciré en las que aún haré, el término *Wesen*, y así traducido éste, el título de la obra de Feuerbach diría *La Entidad del Cristianismo*. Pensando en alemán, resulta, pues, más fácil que en español hacer de una *esencia* un *ente*: basta, en efecto, entender la misma palabra, *Wesen*, ya en el sentido de la esencia, ya en el sentido del ente, como les recalcaré en un par de citas que se prestan a ello, e incluso indistintamente en ambos sentidos, mientras que en español la dualidad de las palabras mismas, *esencia* y *ente*, se opone a la identificación de sus sentidos. Cuando el alemán quiere pensar propia y exclusivamente *esencia*, dice, sin equívocos, *Wesenheit*. En todo caso, el hecho de ser la *esencia* de los individuos de la *especie* o del *género* humanos lo que éstos objetivan como el *ente* divino, es del todo fundamental para la crítica de Feuerbach que hará Marx.

Ahora, ¿cómo, por qué, los individuos humanos objetivan así su propia esencia específica o genérica?

> El hombre no es *nada sin un objeto*. Los grandes hombres, los hombres ejemplares, aquellos hombres que nos revelan la entidad del hombre, confirman esta tesis con su vida. Tuvieron sólo *una* pasión dominante: la realización del fin que era el objeto esencial de su actividad. Pero el objeto sobre el que se vierte *esencialmente, necesariamente*, un sujeto, no es nada más que la *propia*, pero objetiva entidad de este sujeto. Si es un objeto común a varios individuos iguales por el género, pero distintos por la índole, es, por lo menos, *tal cual* es objeto para estos individuos según su diversidad, su entidad propia, pero objetiva.
>
> [. . . . .]
>
> Y esto no es válido, de ninguna suerte, sólo de los objetos espirituales, sino incluso de los *sensibles*. Hasta los objetos más lejanos al hombre, *por* ser y *en tanto* son para *él* objetos, son revelaciones de la entidad humana. Hasta la Luna, hasta el Sol, hasta las estrellas le gritan al hombre el [. . .] conócete a ti mismo. El verlos, y el verlos como los ve, es un testimonio de su propia entidad.
>
> [. . . . .]
>
> El *objeto* de la razón es la *razón objetiva para sí*, el *objeto* del sentimiento *objetivo para sí*. Si no tienes sentido, sentimiento, para la música, no percibirás ni en la música más bella nada más que en el viento que pasa susurrando a tus oídos, ni que en el arroyo que pasa rugiendo a tus pies. ¿Qué es, pues, lo que se apo-

> dera de ti cuando se apodera de ti el sonido? ¿Qué oyes en él? ¿Qué otra cosa que la voz de tu propio corazón?

Tal objetivicación es doble y cada vez en un doble sentido. El hombre *se* objetiva en un sér distinto de *él* que *lo* objetiva, a *él*, al hombre, remachando la identidad de ambos:

> El hombre [...] objetiva su entidad [esencia] y se hace de nuevo *objeto* de esta entidad [ente] objetivada, convertida en un sujeto, en una persona; se piensa, es para sí objeto, pero como *objeto de otro objeto*, de *otra* entidad [ente]. Así [...] es un objeto de Dios [...] el hombre pone la mira en Dios, pero Dios no pone la mira en nada más que en la salud moral y eterna del hombre, o sea, que el hombre sólo pone la mira en sí mismo. La actividad divina no se distingue de la humana. (25/6/67)

El hombre *se* objetiva, pues, simplemente por ser hombre: porque su naturaleza, esencia o entidad consiste precisamente en objetivarse. Y sólo porque sus objetivaciones son objetivaciones *de él mismo* pueden interesarle, o puede interesarse por ellas, es decir, el objetivar*se* entraña el interés por *sus* objetivaciones.

> Entra, de cierto, en el interés de la religión que la entidad que ella objetiva sea *distin*ta del hombre; pero entra asimismo, y aún más, en su interés, que esta otra entidad sea al par una entidad *humana*. El ser *distinta* concierne sólo a la *existencia*, pero el ser humana a su íntima *esencia* [el original dice aquí *Wesenheit*]. Si fuese distinta también por la entidad, ¿qué podría dársele al hombre de su ser o no ser? ¿Cómo podría tomar un interés tan hondo en su existencia, si no estuviese interesada en ella su propia entidad?
>
> [.....]
>
> El hombre quiere que la religión *le dé* la paz; la religión es su sumo bien. Pero ¿cómo podría encontrar en Dios consuelo y paz, si Dios fuese una entidad *esencialmente distinta?* ¿Cómo podré participar de la paz de una entidad [ente], si no soy de su entidad [esencia]? Si su entidad es distinta, su paz es también *esencialmente distinta*; no es paz para mí.

Queda aún por explicar por qué los individuos objetivan su *entidad* específica o *genérica*, pero aquí está la explicación.

> Bien puede y debe, incluso, el humano *individuo* [...] sentirse y conocerse limitado; pero sólo puede hacerse consciente de sus límites, de su finitud, porque para él es objeto la perfección, la infinitud del género, sea como objeto del sentimiento, o de la con-

ciencia moral, o de la conciencia pensante. Si, a pesar de esto, hace de *sus* límites *límites del género*, esto descansa en la ilusión de que se tiene por uno con el género —ilusión conexa del modo más íntimo con el amor a la comodidad, la inercia, la vanidad y el egoísmo del individuo. Un límite, en efecto, del que sé que es meramente *mi* límite, me *humilla, avergüenza e inquieta.* Para librarme, pues, de este sentimiento de vergüenza, de esta inquietud, hago *de los límites de mi individualidad límites de la entidad humana* misma. Lo inconcebible para mí es inconcebible también para los demás; ¿a qué preocuparme más? No es, evidentemente, culpa mía; no radica en *mí* intelecto; radica en el intelecto del género mismo. Pero es desvarío, ridículo y al par criminal desvarío, considerar lo que constituye la *naturaleza* del hombre, la entidad del género, la cual es la *entidad absoluta* del individuo, como finita, como limitada. *Toda entidad es autosuficiente.* Ninguna entidad puede negarse, es decir, negar su esencia —aquí, en el original, el término *Wesenheit*— ninguna entidad es de suyo limitada. Toda entidad es, antes bien, *en sí y por sí* infinita, tiene su Dios, su suma entidad *en sí misma.* Todo límite de una entidad existe sólo para *otra* entidad *exterior* y *superior* a ella.

"La razón no puede quedar parada en las cosas y entidades sensibles"; únicamente cuando se remonta hasta la suma, primera entidad, necesaria, objetiva sólo para la razón, está *contenta.* ¿Por qué? Porque únicamente con esta entidad está *consigo misma,* porque únicamente en la idea de la suma entidad está *puesta la suma entidad de la razón, alcanzado el sumo grado* de la facultad de pensar y abstraer, y en general nosotros, mientras sentimos un hueco, un vacío, una falta en nosotros, nos sentimos consecuentemente desgraciados y descontentos, mientras no llegamos al último grado de una facultad [...] no llevamos la innata capacidad para este o aquel arte, esta o aquella ciencia, hasta la suma cabalidad. Pues sólo la *suma cabalidad* del arte es *primariamente arte,* sólo el *sumo grado* del pensar *primariamente pensar,* razón.

O sea, que los individuos humanos, ante todo, para librarnos de los sentimientos humillantes que nos causan nuestras limitaciones *individuales,* las objetivamos como limitaciones del *género* humano mismo, limitando las entidades, de suyo infinitas, según una doctrina muy clásica de las esencias; pero acabamos reconociéndolas en su infinitud en cuanto que únicamente en ésta experimentamos una satisfacción cabal. Donde ya se ve bien cómo lo racional se explica por lo irracional —o se trata de un antropologismo irracionalista, como los encontrados en las lecciones anteriores de este semestre.

Lo anterior no ha tomado en cuenta más que la primera parte de las dos de la obra, y únicamente la segunda encierra la clave para conjeturar la finalidad de la obra entera, que explicaría la esencia

igualmente íntegra de ésta y sería fundamento de su localización histórica y justipreciación.

Esta segunda parte de la obra está dedicada, como ya indiqué, a exponer las contradicciones de la entidad teológica o falsa de la religión que se contrapone a la entidad antropológica o verdadera de ésta, asunto de la primera parte. Las contradicciones examinadas son las siguientes:

en la *existencia* de Dios, entre la existencia en general, que no podría ser más que sensible, y la concepción teológica de la existencia de Dios como una existencia no sensible;

en la *revelación*, que daría la certeza de la existencia de Dios, el acarrear la discriminación crítica de ella, como en la crítica bíblica;

en la *entidad* de Dios, entre lo humano y lo infinito o no humano de los atributos divinos debida a la concepción de Dios como persona, que implica una identidad con el hombre en el ser persona como éste y una distinción de existencia respecto de él como otra persona;

en la *teología especulativa*, entre la unión y la separación de la conciencia y la entidad en Dios y en el hombre;

en la *Trinidad*, entre la identidad de entidad de las personas y la distinción existencial, individual, de ellas, y entre su reducción a relaciones y su sustantividad, sustrato o sustentáculo de las relaciones;

en los *sacramentos* del bautismo y la comunión, los esenciales o cardinales, entre lo sensible y lo no sensible, lo material y lo espiritual, de sus *materias* [el niño, el agua, el pan y vino]: * y de ellos todos, o las contradicciones implicadas en la transustanciación;

finalmente, en la *fe* y entre la fe y el *amor*, una contradicción o contradicciones con la moral que son aquella de esta segunda parte en que estriba lo antes dicho de ella. Pero antes de continuar con esto, es conveniente intercalar dos cosas.

A la exposición de las contradicciones en la teología especulativa o filosófica pertenecen los pasajes que mejor formulan la esencia de la obra, por lo que merecen la cita:

> [...] Dios es pensado, sabido por nosotros. Este su ser pensado es, a consecuencia de la especulación, el pensarse de Dios; la especulación une los dos lados que separa la religión. La especulación es aquí más profunda, con mucho, que la religión, pues el ser pensado de Dios no es como el de un objeto externo. [...] El ser Dios pensado, sabido, le es esencial, necesario; el ser pensado este árbol, le es al árbol accidental, inesencial. Mas entonces ¿cómo es posible que esta necesidad exprese una necesidad subjetiva, no a la vez objetiva? O ¿cómo es posible que Dios [...] tenga que ser

* Los corchetes son del autor. (N. E.)

pensado necesariamente, si Dios en sí mismo es, como un tarugo, indiferente a ser pensado, sabido, o no? ¡No!, no es posible. Estamos forzados a hacer del ser pensado de Dios el pensarse Dios a sí mismo.

Más entonces, si, como se dice en la doctrina hegeliana, la conciencia que tiene el hombre de Dios es la conciencia que tiene Dios de sí mismo, es evidentemente *per se* la *conciencia humana conciencia divina*. ¿Por qué le *extrañas* tú, pues, al hombre su conciencia, haciendo de ella la conciencia que tiene de sí una entidad distinta de él, un objeto? ¿Por qué adjudicar a *Dios* la *entidad*, al *hombre* sólo la *conciencia*? ¿Tiene Dios su *conciencia* en el hombre y el hombre su *entidad* en Dios? ¿El saber que tiene el hombre de Dios es el saber que tiene Dios de sí? ¡Qué disensión y contradicción! *Ponlo al revés y tendrás la verdad: el saber que tiene el hombre de Dios es el saber que tiene el hombre de sí, de su propia entidad.* Tan sólo la *unidad* de la *entidad* y la *conciencia* es la *verdad*. Donde está la *conciencia* de Dios, allí está también la *entidad* de Dios, o sea, *en* el hombre: en la entidad de Dios se hace objeto para ti tan sólo tu propia entidad, comparece tan sólo *ante* tu conciencia lo que yace *detrás* de tu conciencia. Si las determinaciones de la entidad divina son humanas, evidentemente son las determinaciones humanas de naturaleza divina.

Tan sólo así venimos a parar en una *verdadera* unidad, *satisfecha* de sí, de la entidad divina y la humana; la *unidad* de la *entidad humana consigo misma*; tan sólo así, *ya no* tenemos una *filosofía de la religión o teología aparte, distinta de la psicología o antropología*, sino que *se reconoce la antropología misma por teología*.

La inversión de la filosofía de Hegel y el antropologismo de Feuerbach habrán quedado definitivamente en claro; y no menos la coincidencia del antropologismo de Feuerbach con los de Darwin, Nietzsche y Freud. Mientras que para Hegel es Dios el Todo, de lo existente, que se concibe a sí mismo, en el doble sentido del pensarse y del generarse, y del que somos partes los individuos humanos, Dios es una idea producto: de la moralidad por la inteligencia evolucionadas del hombre para Darwin, de la vitalidad decadente de los hombres gregarios para Nietzsche, de la sublimación de la libídine para Freud, de la objetivación de su propia entidad específica o genérica por los individuos humanos para Feuerbach. El *antropologismo* de éste está, pues, claro. Pero ¿y su *materialismo*, o el materialismo de su antropologismo?

Un Dios que expresa solamente la *entidad* del intelecto no satisface [...] a la religión, no es el Dios de la religión. El intelecto no se interesa sólo por el hombre, sino también por las entidades *fuera del hombre, por la naturaleza* [...] el intelecto es una entidad

universal, panteísta, el *amor al universo;* pero la nota *característica* de la religión, *en particular de la cristiana,* es ser una entidad cabalmente *antropoteísta,* el *exclusivo amor del hombre a sí mismo,* la *exclusiva afirmación de sí* de la entidad humana, y, además, de la subjetivamente humana [...] Es necesario, por ende, que en la religión se haga objeto para el hombre todavía algo del todo distinto de la entidad del intelecto, si el hombre quiere tener *su* satisfacción en ella y si ha de tenerla, y este algo contendrá necesariamente el verdadero núcleo de la religión.

La nota intelectual o racional de Dios que resalta sobre todas las demás en la religión, principalmente en la cristiana, es la de la *perfección moral.* Mas *Dios* como *entidad moralmente perfecta* no es nada más que la *idea realizada,* la *ley personificada, de la moralidad,* la *entidad moral del hombre puesta como entidad absoluta.* [...]

Pero la conciencia de la entidad moralmente perfecta como conciencia de una entidad abstracta, aparte de todos los antropopatismos [...] es una conciencia *sin razón,* pues es la conciencia de nuestro personal no ser nada, y, además, del no ser nada más sensible de todos, el moral [...] la idea de la entidad moralmente perfecta [...] me sume en escisión, en conflicto conmigo mismo; pues a la vez que me pregona lo que *debo ser,* me dice a la cara sin lisonja alguna lo que *no soy.* Y esta escisión es en la religión tanto más dolorosa, tanto más espantosa, cuanto que le opone al hombre su propia entidad como *otra* entidad, y encima como una entidad *personal,* como una entidad que excluye de su gracia, fuente de toda salud y dicha, a los pecadores, los odia, los maldice. ¿Con qué, pues, se redime el hombre de esta escisión entre él y la entidad perfecta, del pesar de la conciencia del pecado, del dolor, del sentimiento de no ser nada? [...] Sólo haciéndome consciente del *corazón,* del *amor,* como de la *suma,* de la *absoluta potencia* y *verdad,* viendo la entidad divina no sólo como ley, como entidad moral, como entidad intelectual, sino, antes bien, como una *entidad amorosa, cordial, incluso subjetivamente humana.*

[.....]

El amor es el vínculo, el principio de mediación entre lo perfecto y la imperfecto, la entidad sin pecado y la entidad de todos los pecados, lo universal y lo individual, la ley y el corazón, lo humano y lo divino [...] El amor es *materialismo*: un amor *inmaterial* es un absurdo. En el anhelo amoroso del objeto lejano corrobora el idealista abstracto contra su voluntad la *verdad de la sensibilidad.* Pero al par es el amor el idealismo de la naturaleza; el amor es espíritu, *esprit* [...] Lo que los viejos místicos decían de Dios, que es la entidad *más alta* y sin embargo la *más común,* es en verdad válido del amor, y no, por cierto, de un amor soñado, imaginario, no, del amor real, del amor que tiene carne y sangre. Sí, sólo del amor que tiene *carne* y *sangre,* pues sólo éste puede desatar los

> pecados que cometen la carne y la sangre [...] La abolición/El levantamiento de los pecados es la abolición/el levantamiento de la justicia moral abstracta —la afirmación del amor, de la misericordia, de la sensibilidad. No entidades abstractas, no, sólo entidades *sensibles* son *misericordiosas*. La misericordia es el *sentimiento de los derechos de la sensibilidad*. Por eso *no* perdona Dios *en sí* como *Dios abstracto del intelecto*, sino *en sí como hombre*, en el Dios hecho *carne*, en el Dios *sensible*, los pecados de los hombres [...] La *sangre* de Cristo nos purifica, a los ojos de Dios, de nuestros pecados, más aún, sólo su *sangre humana* hace a Dios misericordioso, aplaca su ira; es decir: nuestros pecados nos son perdonados porque no somos entidades abstractas, sino entidades de carne y sangre.

—Por éso no es *materialismo*, a pesar del materialismo del amor completado inmediatamente con su idealismo; a pesar de la carne y la sangre del amor, los pecados y Cristo.

—Pues de ésto no pasa el materialismo de *La Esencia del Cristianismo*. Éste se reduce, en realidad y rigor, a estas solas dos cosas:

a insistir en la importancia fundamental de la sensibilidad en el hombre, pero sin puntualizar con la rigurosa precisión debida las relaciones entre lo sensible y lo no sensible en el hombre, hasta el punto de hacer vacilar al lector entre tomarlo, en algún pasaje, por un sensualista negador de la sustantividad, si no de la existencia misma, de lo no sensible en el hombre, y tomarlo, lo más frecuentemente, por un sano realista que reivindica para lo sensible toda la efectiva importancia que le desconocen más o menos los espiritualistas;

y a hacer al hombre depender de la naturaleza en el sentido ilustrado deliberadamente por él, por Feuerbach mismo, con lo que dice, en el último capítulo, del agua del bautismo y del pan y vino de la comunión.

> [...] El agua, como elemento universal de la vida, nos recuerda nuestro nacer de la naturaleza, que tenemos en común con las plantas y animales. [...] Pero nosotros los hombres nos diferenciamos también del mundo de los animales y de las plantas, que comprendemos juntamente con el reino inorgánico bajo el común nombre de la Naturaleza —nos diferenciamos de la Naturaleza. [...] Los símbolos de esta nuestra diferencia son el *vino* y el *pan*.

Nada de lo cual es materialismo en el sentido clásico del término: hacer, no ya de lo sobrenatural, ni siquiera de lo suprasensible humano, sino de lo sensible mismo, de lo fenoménico sensible, humano y natural todo, un mero fenómeno, o epifenómeno, de la materia

física. En todo caso, Feuerbach se aparta expresamente del "mater lismo vulgar" en un pasaje como éste:

> [...] el hombre no puede pensar, ¿presentir?, imaginar, sent creer, amar y honrar, como *entidad absoluta, divina,* más entid que *la entidad humana.* Con inclusión de la *Naturaleza,* pues como el hombre pertenece *a la entidad de la naturaleza* —esto va contra el *materialismo vulgar*—, así también pertenece la Natu leza a la *entidad* del hombre —esto vale contra el *idealismo sub tivo* [...].

Si el pertenecer el hombre a la entidad de la Naturaleza vale co tra el materialismo vulgar, no puede ser sino porque el hombre repr senta en la Naturaleza algo irreducible al resto de ella.

La filosofía de Feuerbach ni siquiera es *naturalismo vulgar,* au que en otro pasaje se caracterice también expresamente como

> *idealista* sólo en el dominio de la filosofía *práctica* [...]

y

> nada más que un *naturalista del espíritu* [...],

porque esto lo dice en el sentido en que se llama naturalista a l zoólogos, botánicos, geólogos, astrónomos, o sea, por el método q aplica al estudio del espíritu, que distingue del resto de la Naturale según la cita penúltima.

Y ahora podemos volver a la finalidad de la obra entera, que exp caría la esencia igualmente íntegra de ésta y sería fundamento de localización histórica y justipreciación.

Feuerbach explica la religión *para no quedarse en ella,* para *sup rarla;* a este fin necesita que la religión le de una razón —en el fo do es un motivo— para superarla dejándola por otra cosa: aquel razón y esta cosa son una misma: la oposición de la religión a la m ral, en un sentido que puede definirse muy concisamente recurrie do, no sin sentido, a su vez, a bien conocidos términos kantiano la religión niega la autonomía de la moral, y la consecuencia es abolición de todo criterio distintivo de lo moral y lo inmoral la arbitrariedad en la materia —que va desde el llamado positivi mo teológico en la teoría— el hacer el bien y el mal dependient únicamente de la arbitrariedad divina —hasta las inmoralidades los creyentes en sus vidas individuales y las hecatombes causad por las religiones en la historia. Frente a todo ello, es el interés p una moral autónoma del amor lo que movió a concebir y compon su obra a Feuerbach, al que tal interés delatoramente caracteriz

como un erótico sentimental e idealista, según hacen conjeturar una serie de pasajes de la obra, no por incidentales menos significativos, pero decisivamente el final todo de ella.

> En la [...] contradicción entre la fe y el amor tenemos la forzosidad práctica, palpable, de elevarnos por encima del cristianismo, por encima de la entidad peculiar de la religión en general. [...]
>
> [... ...]
>
> [...] lo que para la religión es lo primero, Dios, es, como se ha probado, en sí, en verdad, lo segundo, pues es sólo la entidad *objetiva* para sí del hombre, y lo que para ella es lo segundo, el hombre, tiene por ende que *ponerse* y *proclamarse como lo primero*. El amor al hombre no debe ser derivado; tiene que convertirse en *primitivo*. [...] Si la entidad del hombre es la *suma entidad* del hombre, también prácticamente tiene que *ser* la *suma* y *primera ley* el *amor del hombre al hombre*. [...] Las relaciones del niño con los padres, del cónyuge con el cónyuge, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo, en general, del hombre con el hombre, en suma, las relaciones *morales* son en sí y por sí mismas *relaciones verdaderamente religiosas* [...]
>
> [... ...]
>
> [...] el matrimonio —naturalmente, como libre liga del amor— es *por sí mismo*, por la *naturaleza* de la unión que aquí se concluye, *santo*. Sólo es religioso *aquel* matrimonio que es *verdadero*, que responde a la entidad del matrimonio, al amor. Y así es con todas las relaciones morales. Sólo son *morales*, sólo se cultivan con sentido moral, allí donde son *religiosas por sí mismas*. [...]
>
> Donde la *moral* se funda en la *teología*, lo *justo* en un *arbitrio divino*, pueden *justificarse* y *fundamentarse* las cosas *más inmorales*, *más injustas*, *más vergonzosas*. Sólo puedo fundamentar la Moral con la Teología si he definido ya la entidad divina misma *con la moral*. Caso contrario, no tengo un *criterio* de lo moral e inmoral, sino una base *inmoral*, *arbitraria*, de la que puedo derivar todo lo imaginable. [...] Lo justo, verdadero, bueno, tiene doquiera el *fundamento de su santidad en sí mismo, en su cualidad*. Donde se toma la moral en *serio*, vale justo en sí y por sí misma como un poder divino. Si la moral no tiene en sí misma ningún fundamento, tampoco hay ninguna íntima necesidad en la moral; la moral queda entregada al arbitrio sin base de la religión.

Esto no es sólo un alegato en pro de la autonomía de la moral en seguimiento de Kant o en coincidencia con él; es también un caso más de reducción de la religión a la moral como los que encontra-

mos en Darwin y Nietzsche, dentro de todo un movimiento de la moderna irreligiosidad.

—Pero, con todo lo anterior, ¿cómo pudo ser Feuerbach el iniciador de la reacción *materialista* contra Hegel desarrollada por Marx en su materialismo histórico y llevada a su colmo en el materialismo dialéctico?

—Menos por haber evolucionado el propio Feuerbach hacia un materialismo que lo sería sin distingos ni equívocos en el sentido del clásico, que quizá por no ser tampoco materialismo en el sentido clásico el inicial materialismo histórico de Marx. (28/6/67) (Leída el 29/6/67)

Lección 7

EL MATERIALISMO HISTÓRICO * Y EL DIALÉCTICO **

FEUERBACH resuelve la entidad de la religión en la entidad del hombre. Pero la entidad del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo. En su realidad es *l'ensemble* (el conjunto) de las condiciones sociales. Feuerbach, que no entra en la crítica de esta entidad real, está por ende forzado: *1)* A abstraer del curso de la historia y a fijar el sentimiento religioso para sí y suponer un individuo humano —*aislado*— abstracto. *2)* La entidad sólo puede ser tomada por ende como "género", como universalidad interna, muda, vinculando *naturalmente* la pluralidad de los individuos.

Feuerbach no ve, por ende, que el mismo "sentimiento religioso" es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que impelen a la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

El defecto capital de todo materialismo hasta aquí (incluido el de Feuerbach) es que la cosa, la realidad, sensibilidad, sólo se toma bajo la forma del *objeto o de la intuición;* pero no como *actividad humana-sensible,* como *práctica,* no subjetivamente. De aquí el desenvolvimiento abstracto del lado *activo,* en oposición al materialismo, por el idealismo —que naturalmente no conoce la actividad sensible, real, en cuanto tal. Feuerbach quiere objetos sensibles —realmente distintos de los objetos del pensamiento; pero no toma la actividad humana misma como actividad *objetiva*. De aquí que en *La Esencia del Cristianismo* sólo considere la actividad teórica como la genuinamente humana, mientras que la práctica sólo se toma y fija en su forma jadeo-cochambrosa de manifestarse. Feuerbach no comprende por ende la significación de la actividad "revolucionaria", de la actividad crítico-práctica.

* Concepción "materialista" de la *historia.*
** Concepción "dialéctica" de la *materia.*

Feuerbach parte del hecho de la extrañación religiosa de sí, de la duplicación del mundo en un mundo religioso y otro temporal. Su obra consiste en resolver el mundo religioso en su base temporal. Pero el hecho de que la base temporal se destaque de sí misma y se erija reino independiente en las nubes, sólo es explicable por el estado de descomposición y contradicción consigo misma de esta base temporal. Esta misma tiene, pues, que ser en sí misma, tanto como entendida, prácticamente revolucionada. Así, por ejemplo, después de haber descubierto en la familia terrestre el misterio de la Sagrada Familia, tiene que aniquilarse la primera teórica y prácticamente.

Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diferente manera; se trata de *hacerlo otro*.

La posición del materialismo antiguo es la sociedad burguesa, la posición del nuevo la sociedad humana o la humanidad social.

Son la 6a, 7a, 8a, 1a, 4a, 11a, y última, y la 10a, de las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx: en tal orden, por ser el de la ideación gradual que voy a indicar en seguida. Las cuatro tesis restantes son omisibles: la 3a, la 5a y la 9a, porque reiteran en mayor o menor parte algunas de las citadas, sin añadirles nada digno también de reproducción; la 2a, porque si bien es una tesis filosóficamente importantísima, por lo pronto parece extraña a la mentada ideación gradual que por lo pronto, asimismo, es lo que interesa.

Aun aquellos de ustedes que no conocieran las tesis citadas, a la sola audición de ellas se habrán percatado de que compendian una crítica a fondo y a ultranza de *La Esencia del Cristianismo:*

se le acusa de abstraer lo religioso de lo social;
se señala que lo social es esencialmente práctico;
se concibe esta práctica como revolucionaria;
y se acaba indicando la meta de esta práctica revolucionaria.

Es patente que, tal crítica de la concepción de Feuerbach está hecha desde otra concepción, por muy latente, tan sólo, que ésta se halle en las tesis. Es que éstas encabezan la primera parte de una obra, parte en la que se encuentra la primera exposición, y en algún sentido, definitiva, de la concepción desde la que se critica la de Feuerbach. La exposición contiene pasajes de crítica de Feuerbach. Pudo planearse como una crítica de éste dentro del más amplio contexto requerido. Lo más probable psicológicamente es que la concepción de Feuerbach fue sugiriendo la crítica y la concepción de ésta, y que ésta fue sugiriendo la crítica de la concepción de Feuerbach, en mutualidad bien conocida de la experiencia intelectual. Y, naturalmente, no sin antecedentes en la anterior vida

intelectual y toda de Marx. Mas como quiera que surgiese la concepción materialista de la historia, que de tal se trata, ella misma es lo que nos interesa principalmente ahora. Sin embargo, el texto que la expone por primera vez es de tal índole, que me es indispensable referirme a él para justificar la exposición que, a mi vez, voy a hacer de la concepción que expone.

El texto es parte de *La Ideología Alemana*. Esta es una obra voluminosa, colectiva, desigual e incompleta. En la primera parte que es la dedicada a Feuerbach, después de un prólogo interrumpido en mitad de una cláusula, aparece el título "Feuerbach. Contraste de la manera de ver materialista y la idealista", seguido de unas consideraciones introductorias e interrumpidas también, tras las cuales vienen el subtítulo "A. La ideología en general, principalmente la alemana" y nuevas consideraciones hasta una tercera interrupción, donde casi se repite el subtítulo anterior en el de "1. La ideología en general, especialmente la filosofía alemana", que es el del texto que expone la concepción marxista. En este texto alterna la exposición de la concepción materialista, que lo inicia, como para servir de marco a la crítica de las concepciones ajenas, con esta crítica, pero la exposición de la concepción propia es reiterada una segunda vez, como por insatisfacción de la primera, que queda incompleta, sin que la segunda resulte más perfecta ni cabal, y uno de los temas que habían aparecido, la división del trabajo, es objeto de un posterior desarrollo especial, y hay, en fin, otro desarrollo especial, del tema de las clases y las ideas dominantes; la crítica de las concepciones ajenas, por su lado, va y viene entre las concepciones mismas, las ajenas y la propia, y lo concebido por ellas, principalmente por la propia. Hay, todavía, un subtítulo "2. La división del trabajo", con una serie de consideraciones entrecortadas, en lugar de lo que se esperaría, un nuevo desarrollo del tema, destinado a completar, si no a reemplazar, el hecho bajo el subtítulo anterior. Estas indicaciones bastan para ver que se trata de intentos sucesivos de redactar una exposición que no arribaron a dar una redacción satisfactoria para resultar definitiva —más que por desistimiento de proseguir con los intentos. Con un texto tal, lo único que cabe a quien intenta exponerlo a su vez es: separar sus distintos ingredientes y las distintas versiones de cada uno, atenerse a aquéllas de éstas que parezcan más perfectas, y presentar lo separado y lo elegido en algún orden. Es lo que voy a hacer.

Ante todo, separar la exposición de la concepción propia y la crítica de las ajenas, para dedicarme a aquélla.

El texto empezaba declarando:

> Nosotros no conocemos más que una sola ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede ser [...] dividida en historia natural e historia humana [...] La historia natural, la llamada ciencia natural, no nos interesa aquí; mas en la historia humana sí necesitamos entrar [...]

El aparte cuyas son estas palabras está tachado en el original manuscrito; pero el texto siguiente entero responde a tal introducción: se trata de las concepciones de la *historia*, y de la *humana*, prescindiendo de la ciencia natural por ella misma.

La concepción de la historia que va a exponerse no es una concepción sin supuestos, todo lo contrario, pero sus supuestos son reales, empíricos, perceptibles o verificables como tales.

1º) La existencia de *seres humanos individuales*, con una fundamental *organización física* en función de la naturaleza física.

2º) *La producción*, por estos seres, *de sus medios de vida*, condicionada por la organización física y *condicionante de su vida material y de su manera de ser toda.*

3º) La conexión entre la producción de los medios de vida, con la vida material condicionada por ella, *y la vida económica colectiva, la vida u organización social y la vida política y el Estado.*

4º) El condicionamiento, por lo anterior, de *la vida del espíritu.*

O si se quiere un lema que cifre, fije y recuerde:

Naturaleza, economía, sociedad, Estado, espíritu.

El primer supuesto es tan obvio, que el primer intento de exposición lo despacha con sólo hacerlo constar, y el segundo intento de exposición empieza por el segundo supuesto del primer intento.

De este segundo supuesto es la formulación en el segundo intento de exposición la que parece preferible como representación de él:

> Frente a los alemanes, que no hacen supuestos, debemos empezar haciendo constar el primer supuesto de toda existencia humana, y por ende también de toda historia, a saber, el supuesto de que los hombres han de estar en situación de vivir para poder "hacer historia" (Hegel) [...] Pero a la vida pertenece ante todo el comer y beber, la habitación, el vestido y algunas cosas más. El primer acto histórico es, pues, la producción de los medios para satisfacer estas necesidades, la producción de la *vida material* misma, y por cierto que es éste un acto histórico, una condición fundamental de toda historia, que aún hoy, como hace mil años, tiene que ser cumplida día a día y hora a hora, simplemente para mantener a los hombres [...] Lo primero, pues, en toda concepción histórica es observar este hecho fundamental en toda su significación y en toda su extensión y hacerle justicia. [Cursivas de J. Gaos.]

Pero de la formulación del punto en el primer intento de exposición hay que recoger y añadir ésto:

> [...] los hombres [...] empiezan a diferenciarse de los animales tan pronto comienzan a producir sus medios de vida, un paso que está condicionado por su organización corporal. Produciendo sus medios de vida, producen indirectamente los hombres su propia *vida material*. El modo de producir los hombres sus medios de vida depende ante todo de la índole de los medios de vida con que se encuentran ya y que tienen que reproducir. Este modo de producción [...] es ya una determinada forma de la actividad de estos individuos, una determinada forma de exteriorizar su vida, un determinado modo de vida de ellos. Tal como los individuos exteriorizan su vida, así son ellos mismos. Lo que ellos son coincide, pues, con su producción, tanto con lo que producen, cuanto con el cómo lo producen. Lo que los individuos son depende, pues, de las *condiciones materiales de su producción*. [Cursivas de J. Gaos.]

Lo que interesa recoger y añadir, no es tanto lo obvio de que la organización corporal de los hombres y la índole de los medios de vida con que se encuentran, condicionan la reproducción de estos medios o la producción de sus medios de vida, cuanto que esta producción, por lo que produce y por la forma de producirlo, condiciona y determina su *vida material* hasta el punto de determinar *lo que son*, en este sentido: las formas externas de la vida humana no son extrínsecas a un interior que sería el verdadero ser de los hombres, sino que son intrínsecas al ser de los hombres, o éstos son ellos tanto cuanto cualquier otra cosa que puedan ser.

La frase inicial,

> Frente a los alemanes, que no hacen supuestos [...]

revela que el concepto de *supuestos* pudiera no tener sino un alcance irónico: frente a los filósofos idealistas, que se jactarían de filosofar sin hacer *supuestos*, sino partiendo de principios *puestos* por sí mismos como verdaderos, se haría resaltar el partir de *supuestos* que lo serían tan poco como los *hechos puestos* por la experiencia, y hasta más verdaderos que aquellos *supuestos* verdaderos principios. En todo caso, el segundo intento de exposición añade, acerca del segundo de los cuatro supuestos, estos otros dos puntos subordinados:

> Lo segundo es que la propia primera necesidad satisfecha, la acción de satisfacerla y el instrumento de satisfacción ya adquirido, conducen a nuevas necesidades —y esta producción de nuevas necesidades es el primer acto histórico.

Se ha olvidado o se rectifica que no muchas líneas antes se calificó de primer acto histórico a otro —la producción de los medios para satisfacer las necesidades, como recordarán; pero la cosa no tiene importancia, porque este segundo primer acto histórico se queda prácticamente en lo citado. En todo caso, lo que sigue resulta más importante:

> La tercera relación que entra aquí, igualmente de antemano, en el desarrollo histórico, es la de que los hombres que hacen de nuevo diariamente su propia vida, empiezan a hacer otros hombres, a reproducirse —relación entre el varón y la mujer, los padres y los hijos, la familia. Esta familia, que es al comienzo la única relación social, se torna más tarde, cuando el aumento de las necesidades engendra nuevas relaciones sociales, y el aumento del número de hombres nuevas necesidades, una relación subordinada [...] y debe ser tratada y desarrollada entonces con arreglo a los datos empíricos existentes [...]

Esta última cláusula preludia el tercer supuesto; pero la importancia del pasaje no está en ésto solo; ni ella ni la del pasaje anterior sólo en los detalles que añaden a la formulación del segundo supuesto, sino, además, en que estos pasajes documentan el reemplazo del concepto de *supuestos* por otros, como *relación, momentos, aspectos,* lo que tiene el significado que es objeto de esta declaración:

> Por lo demás, no deben tomarse estos tres aspectos de la actividad social como tres grados distintos, sino justamente sólo como tres aspectos, o por escribir de un modo claro para los alemanes, como los momentos [no en el sentido del tiempo, sino en el de la Mecánica cuando dice que los momentos de la palanca son el peso de resistencia y la longitud del brazo de la potencia] que han existido *a una* desde el primer principio de la historia y los primeros hombres, y que aún hoy se hacen valer en la historia. [Cursivas de J. Gaos.]

Esta declaración es importante: precisa cómo por lo menos los primeros (de los) puntos enumerados no son sucesivos, aunque no precisa, ni si a estos primeros *sucedieron,* en cambio, los restantes, o si la relación de éstos con los primeros es otra; pero esta cuestión decisiva la despeja el desarrollo de los restantes supuestos.

Los distintos aspectos objeto de los pasajes citados hasta aquí, se reúnen ahora en la siguiente fórmula conclusiva:

> La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como

> de la ajena en la procreación, aparece ya en seguida, pues, como una doble relación —por un lado, como una relación natural; por otro lado, como una relación social— social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de varios individuos, siendo indiferente en qué condiciones, de qué modo o a qué fin.

El tercer supuesto está formulado, en el segundo intento de exposición, con los siguientes términos, que continúan inmediatamente los de la última cita:

> De aquí resulta que un determinado modo de producción o grado industrial va siempre unido a un determinado modo de cooperar o grado social, y este modo de cooperar es él mismo una "fuerza productiva"; que el conjunto de las fuerzas productivas accesible a los hombres condiciona el estado social; y, por tanto, que la "historia de la humanidad" debe ser estudiada y trabajada siempre en conexión con la de la industria y el comercio.

La frase esencial es la central: *el conjunto de las fuerzas productivas condiciona el estado social.*

Pero el primer intento de exposición contenía más detalles, importantes:

> Esta producción [la de los medios de vida condicionante hasta del ser de los productores] aparece por primera vez con el aumento de la población. A su vez supone un comercio de los individuos entre sí. La forma de este comercio está condicionada a su vez por la producción. El hecho es, pues, éste. Determinados individuos que desarrollan una actividad productiva de un modo determinado entran en estas determinadas relaciones sociales y políticas. La observación empírica tiene que mostrar en cada caso empíricamente y sin mistificación ni especulación alguna la conexión de la organización social y política con la producción. La organización social y el Estado están constantemente surgiendo del proceso vital de determinados individuos, pero no de estos individuos tal como puedan aparecer en la representación propia o ajena, sino tal y como son realmente, es decir, tal y como obran, como *producen materialmente*, como, pues, desarrollan una actividad en determinados límites, supuestos y *condiciones materiales* independientes de su albedrío. [Cursivas de J. Gaos.]

En este pasaje hay dos nociones capitales.

Prescindiendo de la dependencia de la producción respecto del aumento de población, se afirma entre la producción, por un lado, y, por otro, el comercio de los individuos entre sí, o la organización social, y la organización política y el Estado, una relación que em-

pieza por ser la de condicionamiento mutuo de producción y comercio de los individuos, y acaba por ser la de *surgir* de la producción lo social y político.

La otra noción es la de la distinción entre los individuos como puedan aparecer en la representación propia o ajena y los individuos tal y como son realmente, que sería como obran en condiciones materiales independientes de su voluntad. Esta noción no debe estimarse meramente como señal de un inmediato antecedente, en la mente del expositor, de lo que éste va a escribir a continuación, sino como de un alcance que debe puntualizarse ya aquí: los individuos obrarían en condiciones materiales y serían independientemente, no sólo de su voluntad, sino de las ideas propias y ajenas acerca de ellos, lo que hace ya de éstas algo que, verdadero o falso, sería inoperante sobre el ser de los individuos.

El cuarto y último supuesto de los dos intentos de exposición, y el más importante de todos, está desarrollado en ellos bastante diversamente.

En el primero, son los distintos puntos esenciales, en cierto orden, los siguientes, en la cita de cada uno de los cuales junto lo que está separado en el texto, así como separo lo que pide el orden.

1) Las representaciones que estos individuos se hacen son representaciones, o bien sobre su relación con la naturaleza, o bien sobre sus relaciones mutuas, o bien sobre su propia manera de ser.
2) Es evidente que en todos estos casos estas representaciones son la expresión consciente —real o ilusoria— de sus relaciones reales y actividad, de su producción, de su comercio, de su conducta social y política.
   La conciencia no puede ser nunca nada más que el ser consciente y el ser del hombre es el proceso real de su vida.
   Admitir lo contrario sólo es posible cuando se supone un espíritu aparte, además del espíritu de los individuos reales condicionados materialmente.
3) La producción de las ideas y representaciones de la conciencia está ante todo inmediatamente entretejida en la *actividad material* y el *comercio material* de los hombres, lenguaje de la vida real. El hacerse representaciones, el pensar, el comercio espiritual de los hombres, aparecen todavía aquí como una emanación directa de su conducta material. Lo mismo debe decirse de la producción espiritual tal como se manifiesta en el lenguaje de la política y de las leyes, de la moral, de la religión, la metafísica, etc., etc., de un pueblo.
   Los hombres son los productores de sus representaciones, etc., etc., pero los hombres reales realizadores de sus obras, tal como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas produc-

tivas y del comercio correspondiente a éstas, hasta sus más amplias y más altas creaciones. [Cursivas de J. Gaos.]

4) Si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen colocados cabeza abajo, como en una cámara oscura, este fenómeno procede del proceso histórico de su vida, exactamente como la inversión de los objetos en la retina se debe al proceso físico inmediato. Si la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos es ilusoria, si en sus representaciones ponen cabeza abajo su realidad, esto es a su vez una consecuencia del modo limitado de su actividad y de las relaciones sociales limitadas nacidas de él.

El punto 1), las clases de representaciones, no tiene mayor importancia. El 2) ha hecho de las representaciones, la conciencia de la realidad de los individuos —excluyéndolas, pues, de esta realidad, en el sentido de la distinción hecha ya anteriormente y de la inoperancia de las ideas de los individuos sobre el ser de éstos. Si este punto 2) ha versado sobre el *objeto* de las representaciones, el 3) lo ha hecho sobre sus *sujetos* productores, en una gradación triple: la producción de representaciones está ante todo inmediatamente *entretejida* en la repetida realidad; aparece como una *emanación* directa de esta realidad; finalmente, se califica a los hombres, en esta su realidad, de *productores* de las representaciones. Y si las enumeraciones anteriores parecían reducir el alcance de lo dicho a lo enumerado, la frase final es de inequívoca universalidad:

> hasta sus más amplias y más altas creaciones.

Por último, el punto 4) apunta la explicación de las representaciones ilusorias, inversoras de la realidad, falsas, pues: primero, con generalidad vaga, por

> el proceso histórico de su vida;

después, con concepto más preciso, aunque inexplicado, por

> el modo limitado de su actividad y de las relaciones sociales limitadas nacidas de él

—lo que sin más sugiere que la verdad tenga por condición una actividad y unas relaciones sociales *ilimitadas*, aunque sin tener todavía fundamentos para prever en qué sentido.

A continuación viene en el texto una de las contrastaciones entre la concepción que se está exponiendo y aquéllas a las que se opone. Hay que citarla, y entera, porque insiste sobre el anterior punto 4) en términos mucho más expresivos y significativos.

> Totalmente al contrario de la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, se asciende aquí de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan, ni tampoco de los hombres dichos, pensados, imaginados, representados, para llegar desde ellos a los hombres de carne y hueso; se parte de los hombres realmente activos, y se expone, a base del proceso real de su vida, también el desarrollo de los ecos y reflejos ideológicos de este proceso vital. También las nebulosas creaciones del cerebro humano son necesariamente suplementos del proceso de su *vida material* constatable empíricamente y ligado a *supuestos materiales*. La moral, la religión, la metafísica y demás ideologías, así como las formas correspondientes de la conciencia, ya no siguen conservando su aparente independencia.* No tienen historia, no tienen un desarrollo propio, sino que los hombres que desarrollan su *producción material* y su *comercio material* modifican con ésta su realidad también su pensar y los productos de su pensar. No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia. En la primera manera de considerar las cosas se parte de la conciencia como si fuese el individuo viviente; en la segunda, y respondiendo a la vida real, de los reales individuos vivientes mismos, y se considera la conciencia sólo como *su conciencia*. [Cursivas de J. Gaos.]

No puede formularse más inequívoca, enérgica, plástica y definitivamente la dependencia total y unilateral de las ideas y la conciencia, del espíritu subjetivo y el objetivo, respecto de la realidad, de la que se los excluye por una aversión a la conciencia supraindividual del idealismo tan comprensible como quizá excesiva.

No puede invertirse más la concepción toda de Hegel —en concurrencia con Darwin, Nietzsche, Freud, Feuerbach (y hasta Schopenhauer, con las objetivaciones de la voluntad y con su "¿el Espíritu? ¿dónde está ese mozo?"): en lugar de ser el Espíritu la Sustancia y el Sujeto únicos de todo lo existente, la historia de cuya enajenación en la inconsciencia de la Naturaleza y de cuya recuperación de la conciencia con la historia humana, es la historia de todo lo existente —el espíritu, con su conciencia y sus productos, ideológicos y culturales todos, no es más que el producto, o menos, el eco o el reflejo ahora, de la vida social condicionada por la material, condicionada por la producción, como antes lo era de la evolución animal, de la decadencia de la vida, de la libídine, de la objetivación del género humano. Impresionante coincidencia de los más grandes influyentes en la idea contemporánea y nuestra del mundo: la reducción de lo espiritual, de lo racional, de lo tradicionalmente diferencial del hombre,* a lo irracional, a lo material.

* [Nota de Gaos:] Predarwinismo.

El segundo intento de exposición formula lo mismo con variantes dignas de recogerse. Los hombres no tienen la conciencia

> de antemano como "conciencia pura". El "espíritu" tiene de antemano sobre sí la maldición de estar "gradado" con la materia, que aquí aparece bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonido, en suma, del lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia —el lenguaje es la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres, o sea, existente también para sí mismo; y el lenguaje surge, como la conciencia, únicamente de la necesidad, de la forzosidad del comercio con otros hombres [...] La conciencia es, pues, ya de antemano, un producto social, y sigue siéndolo mientras existen en general hombres.
> La conciencia es, pues, ya de antemano, un producto social, y sigue un principio, hace frente a los hombres como una potencia [...] con la cual los hombres se conducen de un modo puramente animal [...] y es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural) [...] y es por otra parte conciencia de la necesidad de entrar en relación con los individuos circundantes o comienzo de la conciencia de que se vive en una sociedad. Este comienzo es tan animal como la vida social misma de este grado, es mera conciencia gregaria [...] Ya en seguida se ve —esta religión natural o esta determinada conducta con la naturaleza está condicionada por la forma de la sociedad y a la inversa [...] de tal suerte que la conducta limitada de los hombres con la naturaleza condiciona su recíproca conducta limitada, y su recíproca conducta limitada con la naturaleza.

Buena ilustración de la relación entre conciencia y realidad por el caso de la inicial *limitación* de ambas. (1/7/67)

Ahora, con el aumento de la población, de las necesidades y de la producción, se desarrolla la división del trabajo, con resultados capitales que pueden considerarse como otros tantos puntos que añadir a los cuatro anteriores.

5) [...] la división del trabajo [...] primitivamente no era más que la división del trabajo en el acto sexual, luego división del trabajo que se produce, por virtud de las disposiciones naturales (por ejemplo, la fuerza corporal), las necesidades, azares, etc., de suyo o "naturalmente". La división del trabajo se forma por primera vez realmente división desde el momento en que aparece una división del trabajo material y espiritual. Desde este momento *puede* la conciencia imaginarse realmente ser otra cosa que la conciencia de la práctica existente, representarse realmente algo sin representarse nada real —desde este momento se halla la conciencia en situación de emanciparse del mundo y de proceder a la crea-

ción de la teoría pura, teología, filosofía, moral, etc. Pero incluso cuando esta teología, filosofía, moral, etc., entran en contradicción con las condiciones existentes, sólo puede suceder esto porque las condiciones sociales existentes han entrado en contradicción con la fuerza de producción existente [...]

Este punto 5) es, pues, el de la emancipación de las disciplinas del espíritu, por su objeto y por su sujeto, respecto de la realidad de la colectividad productora, por obra de la especialización profesional de los intelectuales, idea (original a pesar de todos los antecedentes) que pudiera(n) (señalársele y) hacerse remontar hasta el pasaje de Aristóteles que atribuye el origen de las ciencias teóricas al ocio de una casta profesional —Marx cita y elogia grandemente a Aristóteles.

6) Por lo demás, es totalmente indiferente cuanto emprenda la conciencia por sí sola. De toda esta porquería sacamos sólo este único resultado: que estos tres momentos, la fuerza de producción, el estado social y la conciencia, pueden y tienen que caer en contradicción uno con otro, porque con la *división del trabajo* se da la posibilidad, más aún, la realidad, de que el goce y el trabajo, la producción y el consumo, toquen a distintos individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción sólo reside en que *se levante* a su vez la *división del trabajo*. [Las cursivas de las últimas líneas son de J. Gaos.]

Este punto 6) añade al anterior una generalización, una consecuencia y una indicación. La generalización: la división del trabajo acarrea la repartición de lo que puede llamarse los distintos momentos de la productividad humana, trabajo y producción, consumo y goce, entre distintos individuos. La consecuencia: contradicciones entre los distintos individuos con los respectivos momentos. La indicación: el levantamiento de las contradicciones por el levantamiento de la división misma del trabajo. Pero ¿cómo tal levantamiento, dónde, cuándo?...

Acarreando tal repartición, la división del trabajo acarrea la propiedad y el Estado con las anejas contradicciones, culminantes en la lucha de clases.

7) Con la división del trabajo [...] se da [...] la distribución del trabajo de sus productos, y la distribución desigual tanto cuantitativa como cualitativamente, esto es, la propiedad.
8) Con la división del trabajo se da también la contradicción entre el interés de cada individuo (o de cada familia) y el interés común de todos los individuos que tienen trato entre sí [...]

Precisamente de esta contradicción entre el interés particular y el común toma el interés común como Estado una forma independiente [...] pero siempre sobre la base real de los lazos [...] de carne y sangre, de lengua, de división del trabajo en gran escala y demás intereses, y particularmente [...] de las clases condicionadas ya por la división del trabajo y que se separan en todo amontonamiento humano semejante y de las cuales una domina a todas las restantes.

9) De aquí se sigue que todas las luchas dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el sufragio, etc., etc., [...] no son nada más que las formas ilusorias bajo las cuales se sostienen las luchas reales de las distintas clases entre sí [...]

Por último, del desarrollo final del texto sobre las clases dominantes, entresacaré aún los siguientes puntos.

10) Los individuos que constituyen la clase dominante tienen entre otras cosas también conciencia y piensan por ende; en la medida, pues, en que como clase se dominan y determinan el ámbito entero de una época histórica, se comprende de suyo que hagan esto en toda su extensión, o sea, que entre otras cosas dominen también como pensantes, como productores de ideas, regulando la producción y distribución de las ideas de su tiempo; es decir, que sus ideas son las ideas dominantes de la época.

11) La división del trabajo [...] se manifiesta también en la clase dominante como división del trabajo espiritual y material, y de tal suerte, que dentro de dicha clase una parte se presenta como los pensadores de la clase (los ideólogos profesionales de las concepciones de la clase, que hacen del cultivo de las ilusiones de la clase sobre sí misma la rama de que principalmente se alimentan), mientras que los demás toman una actitud más pasiva y receptiva frente a estas ideas e ilusiones, porque son en realidad los miembros activos de la clase y tienen menos tiempo para hacerse ilusiones e ideas sobre sí mismos.

12) Si, pues [...] se desligan de la clase dominante las ideas de la clase dominante [...] se puede, por ejemplo, decir que durante el tiempo en que dominó la aristocracia dominaron los conceptos de honor, de lealtad, etc., durante la dominación de la burguesía los conceptos de libertad, igualdad, etc.

13) Después [...] de haber provocado así [...] la constante dominación de ideas en la historia, es muy fácil abstraer de estas diversas ideas "la Idea" como lo dominante en la historia, y tomar todas estas distintas ideas y conceptos como "autodeterminación" del concepto que se desarrolla en la historia;
[...] y esto es posible porque estas ideas están en conexión real unas con otras gracias a su base empírica [...]

> Para borrar el aspecto místico de este "concepto que se dete mina a sí mismo", se le convierte en una persona —"la concienc de sí"— o, para parecer incluso *materialista,* en una serie de pe sonas que representan "el concepto en la historia" en los "pens dores", los "filósofos", los "ideólogos", que son considerados a s vez como los fabricantes de la historia [. . .] como los dominante Con esto se han eliminado de la historia todos los elementos *m terialistas* y se puede dar tranquilamente rienda suelta al core especulativo. [Cursivas de J. Gaos.]

Estos últimos puntos han generado ante nuestra vista la concep ción de la historia, en historiadores y filósofos, en Hegel y los hegelianos, a que se opone la marxista; la génesis ha resultado, todo una, la crítica de la concepción idealista y la fundamentación d la que la critica, de la materialista. Pero ésta aún no se ha expl cado a sí misma del todo. Está obligada a explicarse por sí misma por la historia tal cual ella la concibe, y el cumplimiento, efectuad de la obligación, puede sintetizarse en los últimos puntos.

14) La existencia de ideas revolucionarias en una época determinad supone ya la existencia de una clase revolucionaria [. . .]
La clase revolucionaria [. . .] se presenta [. . .] como la masa en tera de la sociedad frente a la sola clase dominante.
Puede hacerlo porque al principio su interés concuerda todaví más con el interés común de todas las restantes clases no dominan tes, no ha podido desarrollarse todavía [. . .] como interés par ticular de una clase particular [. . .] Toda clase nueva se limita establecer su dominación sobre una base más amplia que la d la clase dominante hasta entonces [. . .] causa de que la luch a emprender contra esta nueva clase dominante trabaje a su ve por negar las condiciones de la sociedad hasta entonces de un manera más resuelta y radical que pudieron hacerlo todas las clase hasta entonces aspirantes a la dominación.

15) Tan pronto como el trabajo empieza a ser distribuido tiene cad quien un círculo determinado y exclusivo de actividad que le e impuesto y del que no puede salir; es cazador, pescador o pasto o crítico, y tiene que seguir siéndolo, si no quiere perder lo medios de vida. [. . .] Este solidificarse la actividad social, est consolidación de nuestro propio producto en el poder de una cos sobre nosotros que escapa a nuestro control, obstaculiza nuestra esperanzas y aniquila nuestros cálculos [. . .]
[e]sta "*enajenación*", para resultar comprensible a los filósofos sólo puede ser levantada naturalmente sobre dos supuestos prác ticos. Para que se vuelva un poder "insoportable", es decir, un poder contra el cual revolucionarse, es menester que haya reducid a la masa de la humanidad a una absoluta "expoliación", y al mis

> mo tiempo haciéndola entrar en contradicción con un mundo de riqueza y de cultura existente, dos cosas que presuponen un gran incremento de la fuerza productiva [...] porque sin él sólo se generaliza la *penuria*, o sea, que con la *necesidad* tendría que volver a empezar la lucha por lo necesario y se restablecería necesariamente toda la antigua sordidez; y porque, además, sólo con este desarrollo universal de las fuerzas productivas se pone un comercio universal de los hombres, de donde, por un lado, el fenómeno de la masa "expoliada" engendrado simultáneamente en todos los pueblos [...] haciendo dependiente a cada uno de ellos de las revoluciones, y, por último, colocando individuos histórico-universales [...] en lugar de los locales.

Así, pues, desarrollo universal de la produción a tres fines: eliminar la necesidad de volver a estadios anteriores; poner en contradicción a los detentadores de la gran riqueza y cultura y a los expoliados de éstas en grado insoportable; hacer universales a los individuos, la expoliación, acabando de hacerla insoportable, y la revolución.

> El proletariado sólo puede, pues, existir de un modo histórico y universal, como el comunismo, su acción, sólo puede darse como existencia "histórico-universal".
>
> El comunismo no es para nosotros un *estado* que deba ser establecido, un *ideal* por el que haya de regirse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que levanta el estado actual.

Y ha quedado caracterizado en lo anterior. Mas este movimiento real, necesario, inexorable, de levantamiento del estado actual, ha de levantar éste en otro: ¿en cuál?

> 16) [...] en la sociedad comunista, en donde nadie tiene un círculo exclusivo de actividad, sino que todos pueden desarrollar sus actividades en cualquier rama, la sociedad regula la producción general y me hace justamente por ello posible llevar a cabo hoy esto, mañana aquéllo, cazar por la mañana, pescar por la tarde, dedicarme a la cría de animales por la noche y criticar la comida, sin hacerme nunca cazador, pescador, o pastor, o crítico, como me dé la gana.

Con lo que queda respondida la pregunta anterior acerca del cómo, dónde, cuándo el levantamiento de la división del trabajo: en tal sociedad comunista.

Y es lógico. Si todas las contradicciones insoportables las ha acarreado la división del trabajo, que el levantamiento de ellas consista en el levantamiento de la división misma del trabajo. Y así es cómo,

después de habernos hecho partir de los supuestos de la realidad más empíricamente constatable, indubitable, innegable, imperiosa —cabizbajos, convictos; y después de habernos hecho pasar por las contradicciones, la enajenación, la expoliación, las revoluciones y el comunismo— estremecidos, acezantes; en tal visión venatoria, piscatoria, bucólica, idílica y crítica, del más atrayente y utópico *idealismo,* acaba la *primera* concepción *materialista* de la historia. (2/7/67)

Quiere ello decir que hay que puntualizar muy acuciosamente el sentido en que se trata de una concepción *materialista* de la historia y *comunista.*

Pero, antes, no será superfluo recalcar que se trata de una concepción *de la historia,* que se inserta en la trayectoria de la cristiana, representada por Bossuet, la ilustrada, representada por Condorcet, y las otras contemporáneas, la iniciada por el darwinismo y la peculiar de Nietzsche. Lo que tiene de divergente de todas ellas y coincidente con unas u otras, resaltará de la caracterización de ella justo como materialista y comunista.

El sentido en que es *materialista* es, indisputablemente, el sentido de los términos de la familia de "materia" en los lugares en que aparecen en el texto que la expone. En los pasajes citados han aparecido en las siguientes expresiones:

"vida material",
"proceso de su vida material... ligado a supuestos materiales",
"actividad material y [...] comercio material de los hombres",
"producción material",
"los individuos... como producen materialmente",
"condiciones materiales de la producción",
"condiciones materiales independientes de su albedrío".

Ni de una sola de estas expresiones es, ni en sí ni en los contextos, el sentido lo material en el de la *materia física,* sino en el de la vulgarmente llamada "vida material" humana: y comida y bebida, vestido y habitación, vida sexual y trabajo, y objetos y condiciones de ellos como las materias primas del trabajo o el clima. El materialismo de la concepción consiste, pues, estrictamente en conceptuar tal vida material como determinante causalmente del resto de la vida humana, la social, espiritual, cultural. Es, en suma, un materialismo *inmanente a lo humano,* no el de la relación *trascendente* de lo humano con la materia física, característica del tradicional materialismo "metafísico". No es, pues, materialismo en este sentido.

Ni siquiera lo es, tampoco, en el sentido *moral,* y despectivo, que es también tradicional: aquel en que a los humanos dados exclusivamente a la vida material, se los califica de materialistas, o más bien,

se los descalifica —pero no cuando se encuentran en situación de penuria que no les permite darse a otra vida, sino únicamente cuando se dan a ella a pesar de encontrarse en situación de darse a otra, a la vida del espíritu o algún sector de ella. Este sentido no está nada ausente de los textos juveniles de Marx, pero aplicado al capitalismo, en cuanto que éste enajena de su humanidad plena al hombre o lo deshumaniza, al proletario, reduciéndolo a pesar suyo a la más escueta vida material, incluso a mera mercancía, como las mercancías materiales, pero también al capitalista interesándolo por la capitalización por medio de las mercancías y por la vida material con exclusión de la del espíritu. Y por esta vía viene a coincidir el materialismo de la concepción con la del *comunismo*.

El sentido de éste en el texto lo da sin ambigüedad alguna ni equívoco posible el último de los pasajes citados: el de la sociedad *comunista*, porque en ella, en vez de la división del trabajo, serán *comunes* a cada uno de todos los individuos todos los trabajos queridos, cazar, pescar, criar animales y hacer crítica. Y ¿cómo resistirse a reconocer que tal comunismo es de un *idealismo* histórico con el que viene a coincidir la condenación del capitalismo con su *idealismo* moral? En este punto no está Marx tan lejos, tan lejos de Feuerbach.

En todo caso, la concepción materialista de la historia, o, más brevemente, el materialismo histórico, fue, a pesar de los antecedentes que pudieran señalársele, como, para no nombrar sino uno reconocible por el curso, el de Montesquieu, un descubrimiento tan considerable como fecundo: pues la importancia del factor material, en el sentido puntualizado de la historia, si no negado desconocido al menos en su importancia, de la ciencia histórica y la filosofía tradicionales, tuvo que ser reconocida en adelante por todos, incluso por quienes no hayan podido convencerse de que sea el único de su importancia, *el* determinante de todos los demás, del resto entero de la vida, historia y cultura humanas.

Pero ¿dónde está el *materialismo dialéctico*, o, siquiera, lo *dialéctico* del anterior *materialismo histórico*?

En el texto no hay, ni una sola vez, las palabras "dialéctica" ni "dialéctico", ni ninguna otra expresión que pudiera significar el mismo concepto, ni ningún otro en relación esencial con él, más que las de "contradicción" y "contradicciones", pero desprendidas de toda relación más precisa con lo dialéctico; o no aparece aún la dialéctica como *método*, consciente o deliberadamente elaborado y aplicado. Quiere decirse que, con todos los antecedentes en Hegel y en la crítica de éste por Marx, debió de ser algo ulterior el *desarrollo* de la concepción *materialista* de la historia como concepción a la vez *dialéctica*: de la historia como historia de las contradicciones genera-

les y superadas en y por la vida material y el resto de lo humano determinada por esta vida; así, más precisa o concretamente, como historia de las luchas de clases, según la encontraremos plenamente desarrollada ya en el *Manifiesto Comunista,* posterior en sólo unos tres años a la crítica de Feuerbach.

El desarrollo del materialismo histórico en *materialismo dialéctico,* en el sentido de una concepción *dialéctica de la naturaleza,* en que se inserta, como teniendo en ella su fundamento, la concepción dialéctica de la historia, parece haber sido muy posterior. (3/7/67)

Como dije en la lección anterior, al resumir la evolución intelectual del joven Marx, una vez que éste llegó por la vía de la filosofía, a la conclusión de que no había que seguir interpretando el mundo, sino que dedicarse exclusivamente a hacerlo otro, se dedicó efectivamente a ésto por medio de la crítica de la Economía Política y de la acción en el Partido Comunista, dejando no sólo de hacer filosofía pura o crítica de ella, sino, incluso, de publicar la que ya había hecho. Pero en el curso de esta dedicación, se presentaron ocasiones que requerían la exposición de los fundamentos filosóficos de la actividad teórica y práctica de los marxistas: así, las que imponían polémicas como la que llevó a cabo Engels contra Dühring. En tales ocasiones, en vez de volver sobre los que habían sido los efectivos, y seguían siendo los apropiados, los contenidos en los escritos juveniles, y por no apartarse de su obra de publicista y revolucionario, Marx dejó hacer una nueva exposición a Engels, que la hizo efectivamente en la forma que documentan un par de obras: la conocida por el nombre de *Anti-Dühring,* que originaría como obra de polémica circunstancial, en vez de quedarse en una serie de discusiones más o menos inconexas o incompletas, resultó la exposición más ordenada y completa, o sistemática, del materialismo dialéctico y el histórico, o de lo que vino a ser el marxismo teórico en su conjunto, y más auténtica, o debida, si no a Marx mismo, a su colaborador y portavoz; y la publicada bajo el título de *La Dialéctica de la Naturaleza,* que, en cambio, no es más que una colección de planes, artículos, fragmentos y notas, o de "papeles" de Engels, para una obra en que éste se había propuesto desarrollar sistemática y acabadamente el materialismo dialéctico como fundamento del histórico, pero que no logró ni montar —publicados póstuma y aún tardíamente, treinta años después de la muerte del autor.

El materialismo dialéctico puede identificarse como dialéctica de la naturaleza, porque su quintaesencia es ésta: recoger el materialismo filosófico tradicional, ingerir en él la dialéctica, e insertar en tal materialismo dialéctico *de la naturaleza* el *de la historia,* o fundar la vida material humana, fundamento de la historia, en la concep-

ción peculiar de Marx, sobre la materia física, dotada de un movimiento dialéctico. Esta concepción ya no es la concepción más *humanista* que *naturalista* del materialismo histórico, ni *materialista* en el sentido de éste, el de la *vida material,* sino una concepción primordialmente *naturalista* y *materialista* en un sentido que no se diferencia del tradicional y clásico más que por la concepción *dialéctica* de la *materia física.* Cierto que esta concepción, la del materialismo dialéctico, representa una inversión *de la condición toda* de Hegel como no la representa la del materialismo histórico: éste invierte la relación entre lo espiritual y lo material *en el orden de lo humano* o *en la filosofía del espíritu,* mientras que el dialéctico invierte la misma relación también *en el orden de la naturaleza* o *en la filosofía de ésta* y por tanto en la totalidad de lo existente; pero también es cierto que tal ampliación resulta lo más problemático del marxismo doctrinal en conjunto.

Ahora ya no es el *universal Sujeto autoconcipiente* el sujeto de un movimiento de afirmaciones levantadas en negaciones levantadas a su vez en negaciones que vienen a ser afirmaciones más concretas, integrando crecientemente al sujeto hasta integrarlo en su concreta totalidad; ahora es la *materia universal* el sustrato de un movimiento semejante, en el curso del cual acaba por surgir el hombre con su vida material, y su espíritu subjetivo y objetivo (?), no ya solo *superestructura* de la *vida material,* sino en último término mero *epifenómeno* (?) del *sustrato material* —cuyo movimiento es ahora el sometido a la triple ley de las *contraposiciones,* la trasmutación de los cambios *cuantitativos* de cierto grado (?) en *cualitativos,* y de la *negación de la negación.* He aquí siquiera un ejemplo de esta última, singularmente adecuado para dar alguna idea no sólo de la entera dialéctica de la naturaleza, sino también de aquéllo en que está lo problemático de ella.

> Toda la geología no es más que una serie de negaciones negadas, una serie de desmoronamientos de formaciones rocosas antiguas, empalmadas las unas a las otras y de yuxtaposiciones de formaciones nuevas. La serie comienza porque la corteza terrestre primitiva, formada por enfriamiento de la masa fluída, se va fraccionando por la acción de las fuerzas oceánicas, meteorológicas y químico-atmosféricas, formándose así masas estratificadas en el fondo del mar. Al descollar en ciertos sitios el fondo del mar sobre la superficie de las aguas, parte de estas estratificaciones vense sometidas de nuevo a la acción de la lluvia, a los cambios térmicos de las estaciones, a la acción del hidrógeno y de los ácidos carbónicos de la atmósfera; y a las mismas influencias se hallan expuestas las masas pétreas fundidas y luego enfriadas que, brotando del seno de la

> tierra, perforan la corteza terrestre. A lo largo de millones de siglos, se van formando de este modo nuevas y nuevas capas, que a su vez son destruidas de nuevo en su mayor parte y empleadas una y otra vez como materia para la formación de capas nuevas. Pero el resultado es siempre positivo a más no poder: formación de un suelo en que se mezclan los más diversos elementos químicos en un estado de pulverización mecánica que permite la más magna y variada vegetación.

Aquí, los fenómenos naturales de los *desmoronamientos, fraccionamientos* y *destrucciones* de formaciones y los de *descollamientos* y *formaciones nuevas* son *conceptuados* de *negaciones* y *negaciones de estas negaciones* con un resultado *positivo.* Es un hecho que los geólogos no las conceptúan de tales, simplemente porque trabajan sin saber nada de semejante manera de conceptuarlas; y este hecho es la prueba de que semejante manera de conceptuarlas es mera *interpretación filosófica* de los *fenómenos* naturales, de la que no ha menester la pura *ciencia* de estos fenómenos. La cuestión es, pues, la de lo fundado o infundado de tal interpretación filosófica: ¿por qué concebir un *desmoronamiento,* un *fraccionamiento,* o incluso una *destrucción física* o *material* como una *negación* de lo que viene a desmoronarse, fraccionarse o destruirse, y la *nueva formación levantada* con los fragmentos, los materiales desmoronados o los residuos de la destrucción como una *negación de la negación* que había sido el desmoronamiento, fraccionamiento o destrucción, y como un resultado *positivo*? ¿Es que hay realmente una *relación de oposición* entre o en los *fenómenos naturales mismos* de un *desmoronamiento* en el mar y un *descollar* de éste —o más bien una *pura secuencia* de fenómenos naturales, que sólo parece hecha de oposiciones, de términos positivos unos y negativos otros, a quienes la *conciben* así por alguna relación, directa o indirecta, al hombre, o, en definitiva, antropomórficamente, como el ser el desmoronamiento una *catástrofe* para los hombres engullidos por el mar y el descollar de éste una posibilidad, por remota que sea, de habitación para los hombres?... En la naturaleza misma y sola no habría *catástrofes* ni lo contrario.

La dialéctica supone la negación. La dialéctica de la naturaleza, por tanto, la negación en la naturaleza, en la realidad misma, es decir, el no ser en el ser mismo. Pero desde Parménides hasta Sartre, han pensado los filósofos que en el ser mismo no puede haber no ser: que el ser mismo no puede ser más que continuo, compacto, sin figura alguna de no ser. Entonces, el no ser sería una mera concepción del espíritu, o la negación una mera operación de éste. Sería el espíritu humano quien *concebiría* lo existente como *inexistente* —naturalmente, sólo *in mente.* Hegel habría sido muy consecuente

haciendo de su filosofía, que es una filosofía del Espíritu, incluso en su parte de filosofía de la Naturaleza, puesto que ésta no es más que la enajenación del Espíritu mismo, que persiste operante, evolucionando, en su fondo, una filosofía dialéctica. Marx seguiría siendo consecuente, haciendo del materialismo *histórico* un materialismo *dialéctico*, indisputablemente en la parte, sea la que sea, del *espíritu* en la *historia*, aunque ya no tan indisputablemente en la parte de la vida meramente material en la misma *historia*: la *historia* es *de hecho* historia de *contradicciones*, de *negaciones*, como las de la lucha de clases, pero porque el lugar propio de la contradicción, de la negación, es los *espíritus* de los hombres: si los hombres no tuviesen espíritu ¿concebirían sus luchas como contradicciones? ... ¿concebirían, siquiera, sus *luchas*?... ¿es que concebimos las luchas de los animales como contradicciones o negaciones?... ¿ni siquiera la lucha por la vida en la naturaleza como *luha* sino, en un último fondo, por antropomorfismo (¿antropologismo?)?... Hegel pensaba que la historia, *de las ideas*, puede ser dialéctica, justo porque pensaba en su idealismo, que las relaciones *históricas* entre las ideas eran *las mismas* que las relaciones *lógicas* entre ellas, ante todo la contradicción. Pero ¿puede pensarse que la historia *de los hechos*, puros, sin ideas, suponiendo que la hubiese, sea dialéctica? ... ¿que entre los *hechos*, puros, sin ideas, haya relaciones *lógicas*, como la contradicción?... Y, entonces, y en fin, una filosofía a la vez de la naturaleza *antes del espíritu* y dialéctica, ¿no sería inconsecuente, por decir sólo lo menos?

Y así, no ha sido, ni es, de hecho, de hecho histórico, la misma, la aportación del materialismo dialéctico que la del materialismo histórico a la idea contemporánea y nuestra del mundo: el materialismo dialéctico no es parte de la idea del mundo sino del marxismo más presuntamente ortodoxo, mientras que el materialismo histórico, no sólo como materialismo, como determinación, por el factor de la vida material, del resto de la cultura e historia humanas, sino incluso como dialéctico, al menos en cuanto reconocimiento de contradicciones en la historia, en la vida, en todo lo humano, y del espíritu o la mente humano como el lugar propio de la negación, es parte de concepciones nada marxistas por lo demás, y hasta permea, realmente, la idea toda contemporánea y nuestra del mundo. (5/7/67) (Leída el 6/7/67)

Lección 8

LA ECONOMÍA Y EL SOCIALISMO

HEMOS VISTO al materialismo histórico nacer de una crítica de la filosofía de la religión de Feuerbach, nacida a su vez de una crítica de la filosofía de la religión de Hegel:

para Hegel es la religión la manifestación —en la historia humana— del Espíritu Absoluto inmediatamente anterior e inferior a la filosofía, en la que el Espíritu Absoluto lleva su autoconcepción al cabo del saber absoluto de sí;

para Feuerbach es la religión algo inverso: la objetivación que hacen los individuos humanos de su propia esencia o entidad específica o genérica;

para Marx es la religión, como todos los demás productos análogos de la cultura, que él engloba bajo el concepto de "ideología", un eco o reflejo, en la conciencia, de la vida material de los individuos humanos, determinada fundamentalmente por la producción de tal vida, pero no los individuos humanos, ni su vida material, ni su producción de ésta, *en general*, o abstrayendo de las alteraciones de ellos que integran su historia, la historia, sino los individuos humanos, su vida material y su producción de ésta *concretos, históricos*.

Esta concepción se opone a la de Feuerbach en dos puntos cardinalmente fundamentales:

el de la oposición entre los individuos genéricos y abstractos de Feuerbach y los individuos concretamente históricos de Marx,

y el de la oposición entre la esencia o entidad puramente *psíquica*, intelectual, afectiva y volitiva, de los individuos, para Feuerbach, y la importancia determinante de la vida material, social e histórica, de los individuos, para Marx.

Esta segunda oposición fue el resultado, no solamente, como pudo haberlo sido la primera, de una pura crítica de la filosofía, sino de la conjugación de la crítica de la filosofía y la crítica de la Economía Política; en suma, de la crítica de la filosofía bajo puntos de vista económico-políticos, y la crítica de la Economía desde posiciones filosóficas.

La primera decantación por escrito de tal conjugación fueron los "Manuscritos Económico-Filosóficos" de 1844, que, les dije en lección anterior, han hecho mucho ruido, o sobre los que se ha hecho mucho, en estos años pasados. La última, *El Capital*. Si en los

"Manuscritos" es muy grande la proporción de filosofía pura y patente, en *El Capital* es tan grande la proporción de Economía Política que parece no haber en él ya filosofía, pero no es precisamente así.

A los "Manuscritos Económico-Filosóficos" es muy poco anterior un artículo de Engels, "Bosquejo de una Crítica de la Economía Política", al que todavía en *El Capital* reconoce Marx lo que le debió. Marx presentó *El Capital* como la continuación de una obra anterior, la *Crítica de la Economía Política*, que resultó superada, hasta oscurecida, del todo, por la gran obra posterior, aunque contiene en el prólogo una formulación tan precisa y sucinta del materialismo histórico que se cita con frecuencia, por excepción.

En esta historia de la Crítica de la Economía Política por Marx vino a ingerirse la crítica del socialismo llamado "utópico" por los fundadores del que conceptuaban de único "científico". No pudo menos de ser así, pues que el socialismo utópico se había adelantado a tomar frente a la organización social y económica y a la Economía Política una posición crítica y revolucionaria *en general*, como la tomada en seguida por el marxismo, por mucha diferencia que se reconozca entre las dos especies.

El socialismo utópico estaba representado principalmente por tres pensadores y escritores franceses, Saint-Simon, Fourier y Proudhon. Pero fue este último el único que excitó a Marx a dedicarle una obra de réplica a una suya —lo que no deja de comprenderse por las circunstancias del caso. Proudhon era un autor famoso e influyente cuando publicó, a los 37 años y a fines de 1846, su obra capital, el voluminoso *Sistema de las Contradicciones Económicas* o *Filosofía de la Miseria*. Marx, que tenía 29 años, y era todavía un publicista oscuro, le replicó, publicando a mediados del año siguiente, en francés, la *Miseria de la Filosofía. Respuesta a la Filosofía de la Miseria de M. Proudhon*. Proudhon y Marx se habían conocido y tratado en años anteriores, y, naturalmente, cambiado ideas: Marx debió de iniciar a Proudhon en la filosofía dialéctica de Hegel, donde el iniciado encontró el concepto de "contradicción" y el método que le parecieron, justo, los que necesitaba para entenderse cabalmente a sí mismo y llevar a buen cabo la obra de su pensamiento; pero consecuencia fue que, al leer el *Sistema de las Contradicciones Económicas*, se sintió Marx ingratamente ganado por la mano en la propia obra de crítica de la Economía que desde entonces ya proyectaba: no podía dejar de curarse en salud, demostrando inmediatamente todas las deficiencias y errores del libro de Proudhon —y mostrando simultáneamente hasta dónde había llegado ya su propio pensamiento, y más perfecto, sobre el mismo asunto. Como quiera que sea de estas relaciones entre los dos libros, en razón de las per-

sonales entre sus autores, el libro de Marx, muchísimo menos volu minoso que el de Proudhon, da una instructiva síntesis de la crític de la Economía Política clásica hecha por Proudhon, representativ sumo del socialismo utópico, y por Marx, representativo sumo de científico. A la *Miseria de la Filosofía* y al *Capital* voy a atenerme pues, en el resto de esta lección, para hacer lo único que cabrá en él dar una idea de la *esencia* de la crítica de la Economía Política y de socialismo utópico por Marx.

Éste presenta los tres grupos de pensadores, los dos a que se opon aquel en el que se incluye él mismo y éste, en los siguientes conciso y precisos términos —que pueden ustedes anudar a las últimas cita de la lección anterior:

> Así como los *economistas* son los representantes científicos de l clase burguesa, así los *socialistas* y los *comunistas* son los teórico de la clase proletaria. Mientras el proletariado aún no está bas tante desarrollado para constituirse en clase, y, por consiguiente, l lucha misma del proletariado con la burguesía aún no tiene u carácter político, y las fuerzas productivas no están aún bastant desarrolladas en el seno de la burguesía misma, para dejar entreve las condiciones materiales necesarias a la emancipación del prol tariado y la formación de una sociedad nueva, estos teóricos no so más que *utopistas* * que, para obviar a las necesidades de las clase oprimidas, improvisan sistemas y corren tras de una ciencia rege neratriz. Pero a medida que la historia marcha y que con ella s dibuja más netamente la lucha del proletariado, ya no tienen me nester de buscar la ciencia en su espíritu, no tienen más que dars cuenta de lo que les pasa delante de los ojos y hacerse el órgan de ello. Mientras buscan la ciencia y no hacen más que sistema mientras están al comienzo de la lucha, no ven en la miseria má que la miseria, sin ver en ella el lado revolucionario, subversivo, qu derribará la sociedad antigua. Desde este momento, la ciencia pro ducida por el movimiento histórico, y que se asocia a él con plen conocimiento de causa, ha dejado de ser doctrinaria, se ha vuelt revolucionaria.

Es decir: los teóricos socialistas son utopistas por adelantarse a movimiento social real, que al no poder, por lo mismo, ser el objet de su teorizar, no le deja a éste más objeto posible que sistemas si objeto real, muy propiamente llamados, pues, utópicos, sin luga donde ser reales; en cambio, el teorizar de los teóricos comunista es un producto del movimiento histórico ya efectivo que tiene po objeto este movimiento mismo y coopera a él con el teorizarlo. E utopismo socialista resulta así la forma del utopismo humano ta

* Subrayado en esta palabra de J. Gaos. (N. E.)

propia de su época, como el utopismo renacentista la forma del mismo utopismo propio de los comienzos del mundo moderno: en todos los tiempos habría un pensamiento utópico, o que se adelantaría a la historia con concepciones que, al no poder tener por objeto la realidad histórica misma, no pasarían de objetivar buenos deseos de los autores, relativos sin duda a las situaciones presentes, pero en ficciones localizadas en un lugar fantástico o en un futuro incierto; nada más opuesto, verdaderamente, a la ciencia y su espíritu realista.

Pero ¿y los economistas? (8/7/67)

Marx repite insistente:

> Los economistas tienen una singular manera de proceder. No hay para ellos más que dos suertes de instituciones, las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales, las de la burguesía son instituciones naturales. En esto se parecen a los teólogos, que también establecen dos suertes de religiones. Toda religión que no es la suya es una invención de los hombres, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Diciendo que las relaciones actuales —las relaciones de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que son relaciones en las que se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas conforme a las leyes de la naturaleza. Luego estas relaciones son ellas mismas leyes naturales independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. Así ha habido historia, pero ya no la hay. Ha habido historia, puesto que ha habido las instituciones del feudalismo, y en estas instituciones del feudalismo se encuentran relaciones de producción del todo diferentes de las de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y por tanto eternas.
>
> Ricardo, después de haber supuesto la producción burguesa como necesaria para determinar la renta, la aplica no obstante a la propiedad territorial de todas las épocas y todos los países. Son los yerros de todos los economistas, que presentan las relaciones de la producción burguesa como categorías eternas.
>
> [...] Los clásicos, como Adam Smith y Ricardo, representan una burguesía que, luchando aún con los restos de la sociedad feudal, no se esfuerza más que por depurar las relaciones económicas de las tachas feudales, por aumentar las fuerzas productivas y por dar a la industria y el comercio un nuevo auge. [...] Los economistas como Adam Smith y Ricardo, que son los historiadores de esta época, no tienen otra misión que demostrar cómo se adquiere la riqueza en las relaciones de la producción burguesa, formular estas relaciones en categorías, en leyes, y demostrar cómo estas leyes, estas categorías, son para la producción de las riquezas superiores a las leyes y las categorías de la sociedad feudal. [...]

Marx reprocha, pues, a los economistas ser inconscientes de no ser más que los historiadores de su tiempo, pensando ser, en cambio, los cultivadores de una ciencia de las leyes naturales de la economía como los cultivadores de la ciencia de las leyes de la naturaleza; e insinúa el motivo de ello: el interés de la clase a que ellos mismos pertenecen por la supervivencia, eterna si fuese posible, que le sería asegurada por la naturaleza misma de las cosas, si de ella se tratara y no de la historia y de lo pasajero en ella. Un reproche, pues, perfectamente paralelo con el hecho a Feuerbach, de atenerse a la entidad genérica y eterna del hombre, abstracta de los individuos concretos, cambiantes y pasajeros de la historia —a pesar de la diferencia que hay entre la psique humana y una sociedad histórica. Contra todos ellos, propugna Marx, pues, un *historicismo* del que da con las palabras

> la historia entera no es más que una transformación continua de la naturaleza humana.

una fórmula tan feliz, por lo menos, como la famosa de Ortega y Gasset:

el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia, y ejemplifica en pasajes como éstos:

> En (un) principio, un mozo de cuerda difiere de un filósofo menos que un mastín de un lebrel. Es la división del trabajo lo que ha puesto un abismo entre uno y otro.
> [...] Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino de brazos os dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalismo industrial.
> Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales.
> Así, estas ideas, estas categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos y transitorios*.

Y se atisba el interés, a su vez, de Marx por esta *historicidad* de las categorías económicas con la de sus objetos reales, la posibilidad de hacer otro el mundo humano, que sería imposible si se tratase de categorías eternas de objetos naturales inmutables, aunque no se atisbe igualmente el motivo radical de este interés.

A Proudhon mismo le reprocha Marx cardinalmente dos cosas: de un lado, su hegelianismo y de otro, su burguesismo.

Si el hegelianismo de Proudhon es privativo de éste entre los socialistas utópicos, continúa, en cambio, el idealismo dialéctico de Hegel en forma tal, que Marx no puede menos de criticarlo, en cuanto idealismo por serlo, y en cuanto dialéctico por serlo malamente.

Vean, ante todo, esta confrontación del método idealista de Proudhon con el ya conocido de los economistas:

> Los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas. M. Proudhon, que tiene delante las categorías ya formadas, quiere explicarnos el acto de formación, la generación de estas categorías, principios, leyes, ideas, pensamientos.
>
> Los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se producen estas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer. M. Proudhon, habiendo tomado estas relaciones por principios, categorías, pensamientos abstractos, no tiene más que poner *orden* en estos pensamientos, que se encuentran alfabéticamente dispuestos al final de todo tratado de economía política. Los materiales de los economistas son la vida activa y operante de los hombres; los materiales de M. Proudhon son los dogmas de los economistas.

(Por ejemplo:

> [...] La teoría de los valores de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica actual: la teoría de los valores de M. Proudhon es la interpretación utópica de la teoría de Ricardo.) Pero desde el momento en que no se persigue el movimiento histórico de las relaciones de la producción, de las que las categorías no son más que la expresión teórica, desde el momento en que ya no se quiere ver en estas categorías más que ideas, pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, se está bien forzado a asignar como origen a estos pensamientos el movimiento de la razón pura. ¿Cómo la razón pura, eterna, impersonal, hace nacer estos pensamientos? ¿Cómo procede para producirlos?

Y ahora estas referencias directas a Hegel mismo:

> Lo que Hegel ha hecho para la religión, el derecho, etc., M. Proudhon trata de hacerlo para la economía política.
>
> Aplicad este método [el de Hegel] a las categorías de la economía política, y tendréis la lógica y la metafísica de la economía política, o, en otros términos, tendréis las categorías económi-

cas conocidas de todo el mundo, traducidas a un lenguaje poco conocido, que les da el aire de acabar de surgir en una cabeza razón pura; hasta tal punto parecen estas categorías engendrarse unas a otras, encadenarse y entretejerse unas en otras por la sola obra del movimiento dialéctico.

Hegel mismo

> [...] cree reconstruir el mundo por medio del movimiento del pensamiento, mientras que no hace sino reconstruir sistemáticamente y ordenar bajo el método absoluto los pensamientos que están en la cabeza de todo el mundo [¿no son las dos cosas una y ésta la que quiere realmente Hegel?].

Pero Proudhon

> ha logrado reducir [la dialéctica de Hegel] a las más mezquinas proporciones.

En efecto,

> [v]eamos ahora qué modificaciones hace sufrir M. Proudhon a la dialéctica de Hegel al aplicarla a la economía política.
>
> Para él, M. Proudhon, toda categoría económica tiene dos lados, uno bueno y otro malo. [...]
>
> El *lado bueno* y el *lado malo*, la *ventaja* y el *inconveniente*, tomados juntos, forman para M. Proudhon la *contradicción* de cada categoría económica.
>
> Problema que resolver: Conservar el lado bueno eliminando el malo.
>
> [... ...]
>
> Hegel no tiene problemas que plantear. No tiene más que la dialéctica. M. Proudhon no tiene de la dialéctica de Hegel más que el lenguaje. Su movimiento dialéctico, el de M. Proudhon, es la distinción dogmática de lo bueno y lo malo.
>
> Tomemos un instante al propio M. Proudhon como categoría. Examineros su lado bueno y su lado malo, sus ventajas y sus inconvenientes.
>
> Si tiene sobre Hegel la ventaja de plantear problemas, que se reserva resolver para el mayor bien de la humanidad, tiene el inconveniente de quedar atacado de esterilidad cuando se trata de engendrar por medio del esfuerzo de la gestación dialéctica una categoría nueva. Lo que constituye el movimiento dialéctico es la coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una categoría nueva. Nada más que con plantear el problema de eliminar el lado malo, se acaba con el movimiento dialéctico.

(Marx llega a decir:

> Es el lado malo el que produce el movimiento que hace la historia constituyendo la lucha.)
> No es la categoría lo que se pone y se opone a sí misma por su naturaleza contradictoria, es M. Proudhon quien se conmueve, se debate, se desata entre los dos lados de la categoría.
>
> Cogido así en un callejón sin salida, de donde es difícil escapar por los medios legales, M. Proudhon tiene un verdadero sobresalto que le transporta de un golpe a una categoría nueva. Entonces se revela a sus ojos asombrados *la serie en el entendimiento*.
>
> Toma la primera categoría que sobrevive, y le atribuye arbitrariamente la cualidad de poner remedio a los inconvenientes de la categoría que se trata de depurar. Así, los impuestos remedian, de creer a M. Proudhon, los inconvenientes del monopolio; la balanza comercial, los inconvenientes de los impuestos; la propiedad territorial, los inconvenientes del crédito.*
>
> Tomando así sucesivamente las categorías económicas, una a una, y haciendo de ésta el *antídoto* de aquélla, llega M. Proudhon a hacer con esta mescolanza de contradicciones, dos volúmenes de contradicciones, que llama con justo título: *El Sistema de las contradicciones económicas*.

Del idealismo malamente dialéctico de Proudhon es sin duda la raíz el burguesismo que ya no sería privativo de él entre los socialistas utópicos, sino común a todos ellos.

> Cada relación económica tiene un lado bueno y otro malo: es el único punto en que no se desmiente M. Proudhon. El lado bueno lo ve expuesto por los economistas; el lado malo lo ve denunciado por los socialistas. [...] Así es como M. Proudhon se ufana de haber hecho la crítica tanto de la economía política como del comunismo: está por debajo de la una y del otro. Por debajo de los economistas, pues que, como filósofo, que tiene en la mano una fórmula mágica, ha creído poder dispensarse de entrar en detalles puramente económicos; por debajo de los socialistas, pues que no tiene ni bastante bravura, ni bastantes luces para elevarse, aunque no fuese más que especulativamente, por encima del horizonte burgués.
>
> Quiere ser la síntesis, es un error compuesto.
>
> Quiere planear como hombre de ciencia por encima de los burgueses y los proletarios; no es más que el pequeño burgués, peloteado constantemente entre el Capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo.

* ¡Crítica de la razón económica! (Nota de J. Gaos)

Las anteriores críticas de los economistas y de Proudhon se revelarán retrospectivamente como la mejor introducción a la comprensión de la esencia de la obra maestra de Marx.

El Libro Primero de *El Capital*, el único publicado por Marx mismo, ha podido ser considerado por sí solo como una obra completa, dedicada al proceso de la *producción* del capital, en razón de lo fundamental de este proceso respecto del de *circulación* del capital, que solo o en conjugación con el de producción es asunto de los otros Libros, y hasta repetición de los mismos fenómenos económicos simplemente contemplados bajo puntos de vista secundarios. La esencia de este Libro Primero ha de estar, pues, en la esencia de la producción misma del capital, que es la producción de la "plusvalía"; como no deja de revelar ya el mero reparto del libro entre sus ocho Partes: las tres centrales, 3a. a 5a., están dedicadas a la producción de la plusvalía y ocupan la mitad del volumen de la obra. Las dos primeras Partes dan los antecedentes necesarios a la formulación de la producción de la plusvalía; y, aún, la antepenúltima está íntimamente relacionada con la plusvalía, y las dos últimas, dominadas por la transformación de la plusvalía en capital.

Es que para Marx es la plusvalía el capital mismo en la acepción preferente para él. Pues para él hay capital en más de una. Hay el capital invertido, que se divide en constante y variable; y el que es la plusvalía, y que sumado al invertido, da aquel con el que se beneficia el capitalista. Explicar estos conceptos en sí y con aquellos que suponen teóricamente, y explicar todos ellos y los respectivos objetos reales *históricamente*, conforme a *El Capital*, es explicar la esencia de éste. (9/7/67)

Una persona que tiene dinero invierte parte de él en montar una fábrica. El dinero así invertido es el capital *constante*, porque va a permanecer el mismo hasta el final del proceso que se va a considerar.

Montada la fábrica, la persona contrata a un personal de trabajadores por un salario determinado por jornada de ocho horas, e invierte otra parte del dinero que tenía en pagar tal salario durante el tiempo necesario para fabricar el producto que sea y venderlo. Esta otra parte del dinero es el capital *variable*, porque va a aumentar a consecuencia del proceso de fabricación del producto: el salario debe permitir a los trabajadores subvenir a todas las necesidades de su vida como tales trabajadores, y el subvenir a ellas no requeriría más dinero que el obtenido con la venta del producto fabricado durante seis horas de jornada, luego la venta del producto fabricado durante las dos últimas horas de la jornada representa

un *valor de más* sobre el del producto fabricado durante las seis primeras horas o una *plusvalía:* los trabajadores, pues, con su jornada de ocho horas ganan su salario o subvienen a sus necesidades y además dan a ganar el valor del producto de dos horas al fabricante.

Este vende el producto a un precio tal que reembolse el dinero invertido en la fábrica o capital constante, más el invertido en el pago del salario o capital variable, y que además adicione la plusvalía. Esta suma rebasa el capital invertido, integrado por el capital constante y el variable, en la plusvalía, y es, la suma, el nuevo capital, mayor que el inicial o invertido, con que se encuentra el capitalista.

Este proceso sugiere inmediatamente el sentimiento y la idea de una injusticia: la que habría en que la plusvalía, creada por dos horas del trabajo de los obreros, no se la apropien éstos, sino el capitalista.

Pero supóngase que se la apropiaran los obreros. ¿Qué pasaría? Que el capitalista no invertiría su dinero en montar una fábrica y pagar a unos trabajadores para no ganar él nada —y que los trabajadores no recibirían salario alguno y no podrían subvenir a las necesidades de su vida— o sea, que los trabajadores no tienen más remedio, para recibir un salario con que subvenir a las necesidades de su vida, que consentir en trabajar más de lo indispensable para subvenir a sus necesidades, pero ya no en beneficio suyo, sino del capitalista. Y los trabajadores no podrían subvenir a las necesidades de su vida sin recibir un salario, más que subviniendo a ellas mediante su trabajo, o no asalariado, sino remunerado con los bienes y servicios indispensables, o dedicados a producir éstos para sí mismos, lo que requeriría que poseyesen algo que trabajar y con qué trabajarlo, y si *de hecho* no lo poseen, *de hecho* tampoco podría su trabajo ser remunerado con los bienes y servicios indispensables en la actual organización social.

Es más. Puesto que, evidentemente, cuanto mayor sea la duración de la jornada de trabajo por encima de la necesaria para subvenir a las necesidades de los trabajadores, tanto mayor será la plusvalía y la ganancia del capitalista, éste tenderá a alargar la jornada de trabajo hasta los límites extremos representados, para cada trabajador por el tiempo mínimo indispensable para poder trabajar el resto del día natural, aunque sea a costa de la abreviación de su vida, y para el trabajo mismo por la fabricación ininterrumpida día y noche tras día y noche, mediante el reemplazo de unos trabajadores por otros durante aquel tiempo mínimo indispensable, y de los prematuramente muertos por otros nuevos. Y esto no es una consecuencia meramente posible, sacada meramente en teoría; ha sido hecho his-

tórico perfectamente documentado en la patética narración de la historia de la jornada de trabajo hecha en el capítulo del *Capital* dedicado a este tema.

Pero en seguida se advierte que si los trabajadores no tienen realmente más remedio que trabajar más de lo indispensable para subvenir a sus necesidades, en beneficio no suyo, sino del capitalista, y si éste tiende a forzarles a que trabajen en beneficio suyo, del capitalista, lo más posible, es porque los trabajadores no tienen más medio de vida que su trabajo, mientras que los capitalistas tienen un dinero con qué dar a los trabajadores un medio de vida distinto de su trabajo, el salario, pero a cambio de la plusvalía producida por un trabajo complementario del pagado con el salario —o porque hay una situación u organización social integrada por individuos no poseedores más que de sí mismos y sus rudas actividades y otros individuos poseedores de *capital*, por lo que tal situación u organización ha venido a llamarse *régimen capitalista* o *capitalismo*.

Ahora bien, si fuese cierto lo que según Marx piensan los economistas, que tal régimen obedece a leyes naturales inmutables de la sociedad humana por fundadas en la inmutable naturaleza humana misma, y fuese un régimen de injusticia, ésta misma, la injusticia social sería igualmente natural e inmutable, y no habría más que resignarse a ella, como a los males impuestos inevitablemente a los hombres por la naturaleza. Pero *El Capital* lo escribió más para probar que el régimen capitalista es un producto histórico, que como él reemplazó a otros regímenes, puede y debe ser reemplazado a su vez. Y la prueba consiste en analizar lo que el capitalismo supone y documentar el origen y por ende la índole puramente histórica de los supuestos. ¿Cuáles son, pues, éstos?

Ante todo, y evidentemente, el *dinero* en posesión de los capitalistas y el *trabajo* en capacidad de los trabajadores —que hay, pues, que examinar, cada uno por sí y en su relación mútua.

El dinero, sea la moneda metálica, sea cualquiera de las representaciones de ésta, como el papel moneda, no tiene de natural nada más que el material primario con que se hace, como los metales plata, oro, cobre, níquel. Pero lo que tiene de no natural no se reduce a lo que tiene de elaboración artesanal o fabril de los materiales hasta conformarlos en las piezas de moneda o los billetes de papel efectivamente circulantes. Lo que tiene de no natural consiste principalmente en lo que tiene de social, es decir, de un objeto, material sin duda, pero inserto, como medio, instrumento u órgano, en relaciones entre los individuos de una sociedad, en relaciones sociales, que le dan un peculiar *ser*, sobrematerial, por decirlo así, hasta el punto de que no lo tendría, no *sería* lo que es,

fuera de tales relaciones: un peso salvado del naufragio por un Robinsón sin esperanza alguna de dejar de ser Robinsón, ya no tendría, de todo lo que es realmente un peso, más que el metal configurado en cierto tamaño y formas, no la posibilidad de comprar o pagar con él nada, posibilidad que *era* tan suya como *era* y *es* su metal, tamaño y formas. Pero si el dinero no es un producto de la naturaleza, sino de la sociedad, ha de tener una producción o génesis social —y, efectivamente, a ella dedica Marx toda la Primera Parte del Libro Primero del *Capital*. Los pasos decisivos de la génesis del dinero, o los principales supuestos, a su vez, de él, son otros dos productos asimismo sociales, a pesar de sus primeros comienzos o bases naturales: la mercancía y el valor de cambio.

Mercancía es todo producto del trabajo humano susceptible de, y destinado a, la compra-venta. Esta es una relación eminentemente social entre los individuos vendedor y comprador. La destinación a esta relación, es decir, a ser medio, instrumento u órgano en ella, es, a su vez, medio para otra destinación: la de ser usada, consumida, por el comprador —definitivo; pero si el usarla o consumirla puede tener de natural todo lo que puede tener de tal el comer, por ejemplo, una fruta, el comprar ésta, para comerla, a un vendedor de ella, ya no tiene nada de natural, en el mismo sentido, sino que es un acto u operación propiamente social. A las mercancías les pasa, pues, lo que al dinero: lo que *son* no se reduce a lo que son *naturalmente*, por ejemplo, fruta; *son*, además, la posibilidad de venderlas y correlativamente comprarlas: una fruta cogida por un Robinsón sin esperanza de dejar de serlo, es tan una fruta como las que habría comprado antes de verse hecho un Robinsón, pero no es más mercancía que el peso de antes...

La mercancía comprada para usarla o consumirla, y efectivamente *usada* o consumida por el comprador, tiene para éste el *valor de uso* de dar satisfacción a su hambre o su gula, a su necesidad vital de comer o cultural de vicio. Pero si un objeto material no tiene más que un valor semejante, no puede ser mercancía: podría ser usada o consumida por su efectivo poseedor, pero no podría ser objeto de compraventa alguna: para esto es indispensable que, además de tener el valor de uso para el *comprador* dispuesto a usarla o consumirla, tenga para el *vendedor* otro valor: el valor de poder ser cambiada por el dinero del comprador —o por otro objeto o servicio, en definitiva— o *valor de cambio*. Este valor es tan poco natural y tan social, pues, como la mercancía y el dinero mismos —a diferencia del valor de uso, del uso o consumo mismo y del material primario de ellos— y plantea un problema: el de lo que lo determine. En efecto, la mercancía es vendida y comprada por

más o menos dinero en razón de su propio valor mayor o menor: ¿qué determina, pues, este su propio valor, mayor o menor? Marx hizo suya, y elaboró a su modo, una teoría de Ricardo: el valor de una mercancía lo determina el tiempo del trabajo necesario para producirla *socialmente*, es decir, por el trabajador o los trabajadores capaces de producirla en menos tiempo, a igualdad de todas las demás condiciones o circunstancias, y en la cantidad demandada por los compradores de ella, y no por el tiempo que necesite un trabajador, digamos, particularmente lento o poco productivo: éste se encontraría con que, aunque hubiese invertido doble de tiempo que los demás en producir lo mismo, recibiría por su producto lo mismo que los demás. El análisis que partió del dinero nos ha traído, pues, al trabajo; pero antes de ocuparnos más con éste, conviene hacer ya hincapié en lo siguiente.

El dinero, las mercancías, el valor de cambio, a diferencia del valor uso y de los objetos sin más valor que éste o no mercancías, suponen, a su vez, una organización social en que haya poseedores de dinero y poseedores de mercancías, compradores y vendedores —a diferencia de organizaciones, en que se truequen objetos entre productores y usuarios o consumidores de ellos, o en que cada individuo produjera los objetos de su uso o consumo y los usara o consumiera efectivamente. Ahora bien, tal organización, la capitalista, tiene su data histórica, diferente de la de otras formas de organización económica y social.

Volviendo ahora al trabajo, se nos presentó como el productor de un producto fabril vendido a un precio equivalente a la suma del capital constante, el salario y la plusvalía. El fondo, por decirlo así, de esta suma es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir el capital constante, los medios de subsistencia del trabajador y la parte del producto fabril que representa la plusvalía; lo que no hace sino confirmar la determinación del valor de las mercancías por el tiempo del trabajo necesario para producirlas socialmente. Pero esto tiene por su parte y en último término, el supuesto de la homogeneización puramente *cuantitativa* del trabajo. Este es específicamente tan diverso como los trabajos respectivos del agricultor, el tejedor, el orfebre, etc., etc.; pero todos los trabajos son *genéricamente* un mismo empleo o aplicación y desgaste o consumo de fuerzas físicas y psíquicas de trabajo, susceptible de ser medido, cuantitativamente, pues, y homogéneamente, por el tiempo, igualmente común a todos los trabajos, por diversos que sean, sin más diferencia que, justo, la cuantitativa de la mayor o menor duración. Esto también supone una organización social peculiar: en que se sea capaz de prescindir precisamente de las diferencias cualitativas

entre los trabajos, para tomarlos todos únicamente como el dicho empleo y consumo de fuerzas humanas.

Pero el análisis y la exposición de todos los anteriores hechos y supuestos por Marx, tiene en éste una serie de supuestos —filosóficos.

Un supuesto *ontológico* es el del *ser* social de *antes* como, no sólo las mercancías y el dinero, cuyo ser social se funda en el ser natural de sus materiales, sino actos como el de compra-venta, o las relaciones sociales en general. El ser social es sumamente diverso del ser natural: para aducir una sola diferencia, aunque ciertamente decisiva: el ser social es histórico como no lo es el natural.

Un supuesto *antropológico* es el de que el hombre es, más bien que el *animal racional* de la traducción clásica, el *trabajador*, o que la naturaleza humana consiste en el trabajo que la perfecciona, o perfecciona a los individuos trabajadores —en contraste con la concepción tradicional del trabajo como un castigo, una maldición, un mal— y no sin cierto inconsecuente antihistoricismo.

> [...] En tanto produce valores de uso, en tanto es útil, el trabajo, independientemente de toda forma de sociedad, es la condición indispensable de la existencia del hombre, una necesidad eterna, el mediador de la circulación material entre la naturaleza y el hombre.

Y criticando a Adam Smith:

> [...] presiente [...] que todo trabajo no es más que un *gasto de fuerza humana de trabajo* [...]; pero comprende este gasto exclusivamente como abnegación, como sacrificio de reposo, de libertad y de dicha, y no al msimo tiempo como *afirmación normal de la vida* (10/7/67).

Pero los más característicos son los supuestos *filosófico-históricos* —los de la concepción materialista de la historia, que no ha sido dejada por la crítica de la Economía Política, sino que ésta la entraña y está animada toda por ella.

La crítica de la economía tiene en *El Capital* un doble sentido: es crítica de la economía en el sentido de la vida económica, de la realidad económica, que es objeto de la ciencia económica, y es crítica de esta ciencia. La crítica de la vida o realidad económica es el asunto de la obra, en cuanto que ésta exhibe las contradicciones y la inhumanidad o deshumanización del régimen capitalista, pero también su transitoriedad histórica. La crítica de la ciencia económica es la de la ciencia de los economistas burgueses, consistente esencialmente en insistir en su ceguera para la historicidad del

capitalismo, por interés por la clase a que pertenecen ellos mismos, y tiene lugar en el texto, pero muy particularmente en las notas.

El materialismo histórico no está sólo implícito en la doble crítica anterior, sino también explícito en pasajes decisivos por patentizar y para comprender el fondo filosófico del *Capital*. Como el siguiente, de reiteración expresa del básico *historicismo:*

> [...] una cosa hay bien clara: la naturaleza no produce por un lado poseedores de dinero o de mercancías y por otro poseedores de sus propias fuerzas de trabajo pura y simplemente. Semejante situación no tiene ningún fundamento natural, ni tampoco es una situación social común a todos los períodos de la historia. Es evidente el resultado de un desarrollo histórico preliminar, el producto de un gran número de revoluciones económicas, nacido de la destrucción de toda una serie de viejas formas de producción social.
>
> Asimismo, las categorías económicas que hemos considerado [...] tienen un sello histórico.

De los de expresión del *materialismo* histórico estrictamente, el principal quizá sea la sección titulada "El carácter fetiche de la mercancía y su secreto" en conjunto, o, en particular, algunos de sus pasajes, en primer término éste:

> El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real. Una sociedad donde el producto del trabajo toma en general la forma de mercancía, y donde, por consiguiente, la relación más general entre los productores consiste en comparar los valores de sus productos, y bajo esta cubierta de las cosas, en comparar unos a otros sus trabajos privados a título de trabajo humano igual, una sociedad tal encuentra en el cristianismo con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en sus tipos burgueses, protestantismo, deísmo, etc., el complemento religioso más conveniente. En los modos de producción de la vieja Asia, de la antigüedad en general, la transformación del producto en mercancía no desempeña más que un papel subalterno, que sin embargo adquiere más importancia a medida que las comunidades se acercan a su disolución. Pueblos mercantiles propiamente dichos no existen más que en los intersticios del mundo antiguo, a la manera de los dioses de Epicuro, o como los judíos en los pozos de la sociedad polaca. Estos viejos organismos sociales son, bajo el aspecto de la producción, infinitamente más simples y más transparentes que la sociedad burguesa; pero tienen por base la falta de madurez del hombre individual —del que la historia no ha cortado, por decirlo así, el cordón umbilical que le une a la comunidad natural

> de una tribu primitiva— o condiciones de despotismo y esclavitud. El grado inferior de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo que los caracteriza, y que como consecuencia impregna todo el círculo de la vida material, la estrechez de las relaciones de los hombres, sea entre sí, sea con la naturaleza, se refleja idealmente en las viejas religiones nacionales. En general, el reflejo religioso del mundo real no puede desaparecer más que cuando las condiciones del trabajo y de la vida práctica presenten al hombre relaciones trasparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza. La vida social, cuya base forman la producción material y las relaciones que implica ésta, no se desembarazará de la nube mística que vela su faz más que el día en que se manifestará en ella la obra de hombres libremente asociados que obran conscientemente y son dueños de su propio movimiento social. Pero esto exige en la sociedad un conjunto de condiciones de existencia material que no pueden ser ellas mismas el producto más de un largo y doloroso proceso.

Aquí no se trata de lo que parecería tratarse en otros pasajes: de una mera ilustración de lo económico por una comparación con lo religioso. Ni tampoco se trata meramente de aprovechar una ocasión para hacer una referencia incidental al materialismo histórico. Se trata de aducir la razón radical de que la mercancía, que es, según vimos, el exponente, por decirlo así, del régimen capitalista entero, no sea vista por éste, ni por sus economistas, como el producto social e histórico que es: porque el régimen mismo ciega para ello produciendo representaciones o ideas igualmente ilusorias, engañosas, que van desde lo económico mismo hasta lo religioso. La mercancía puede ser conceptuada de fetiche, porque se la concibe de la misma manera por la que se conciben los fetiches: en el mundo religioso,

> los productos del cerebro humano tienen el aspecto de seres independientes, dotados de cuerpos particulares, en comunicación con los hombres y entre sí. Lo mismo es de los productos de la mano del hombre en el mundo mercantil. Es lo que puede llamarse fetichismo anejo a los productos del trabajo desde que se presentan como mercancías, fetichismo inseparable de este modo de producción.

El materialismo histórico anima también el método del *Capital*, como supuesto filosófico-histórico de este método. Este es el dialéctico, pero no el idealista de Hegel y Proudhon, sino el materialista de Marx. Ya apunté antes cómo la crítica de la vida o realidad económica es asunto de la obra en cuanto que ésta exhibe las

contradicciones del régimen capitalista. Pero el método dialéctico de la obra no se agota en la exhibición de estas contradicciones: se extiende a la generación histórica del régimen, y a la trasposición de esta generación en análisis en apariencia puramente teóricos, como el inicial y fundamental ya mentado, de la génesis del dinero: esta génesis consiste en desarrollar las formas del valor que salen unas de otras por la resolución de las contradicciones de cada anterior en la inmediata posterior. Y las contradicciones de que se trata, en ningún caso son puramente teóricas o sólo del pensamiento; en todos los casos son contradicciones reales, de los productos de las relaciones sociales y de éstas mismas:

> El intercambio de las mercancías no puede [...] efectuarse más que llenando condiciones contradictorias, excluyentes unas de otras. Su desarrollo, que hace que la mercancía aparezca como una cosa de doble faz, valor de uso y valor de cambio, no hace desaparecer estas contradicciones, pero crea la forma en la que pueden moverse. Es, por lo demás, el único método para resolver contradicciones reales. Es, por ejemplo, una contradicción que un cuerpo caiga constantemente sobre otro y sin embargo huya de éste constantemente. La elipse es una de las formas de movimiento con las que se realiza y se resuelve a la vez esta contradicción.

A pesar de cuantos van señalados, el supuesto más profundo o radical y más decisivo o determinante de todo, es, quizá, un supuesto *moral* e *idealista,* es decir, de *idealismo moral:* el sentimiento vivísimo y la clarísima idea del horror y la indignación morales ante los excesos de la explotación de los trabajadores por los capitalistas, y ante aquello de que son obra, la injusticia inherente por esencia al régimen capitalista. La condenación, nada meramente económica, sino radicalmente moral de éste, no es una adición, o hasta una excrescencia, impropia de una obra de ciencia económica: la crítica de la economía, en la doble acepción señalada, carecería de sentido último, si éste no se lo diera, como efectivamente se lo da, la crítica moral del capitalismo, impelida por los motivos indicados. Ahora, éstos, las indicadas ideas y sentimientos morales, ¿son un producto del régimen mismo objeto de ellas...? Porque, conforme al materialismo histórico, tienen que serlo. Sin embargo, si se comprenden las ideas y los sentimientos con que capitalistas y economistas han tratado de justificar, no sólo económica, sino también moralmente, el capitalismo, a las que hace repetidamente referencia *El Capital,* por el interés de clase de los propios capitalistas y economistas, no resultan, al menos al pronto, igualmente

comprensibles ideas y sentimientos como los de Marx, por el interés de clase de éste, oriundo de la burguesa distinguida. En verdad, se trata aquí del problema filosófico quizá más profundo y difícil que plantea el marxismo: el de la relación entre la conciencia y el ser —para formularlo en los mismos términos en que encontramos formulada esta relación en la primera exposición de la concepción materialista de la historia: la conciencia está determinada en su integridad única por el ser— que es el del individuo concretamente social e histórico, o sea, de una clase social determinada: la conciencia de este individuo no es más que el eco o el reflejo ideológico de los intereses de su clase. Entonces, ¿cómo es posible el intelectual de oriundez burguesa y de profesión comunista? Si su ser burgués determina su conciencia, ésta no puede ser más que una conciencia burguesa; pero si su conciencia puede dejar de ser burguesa, no está *tan* determinada por su ser burgués —o el materialismo histórico no es *tan* riguroso... En todo caso, son los sentimientos e ideas morales antedichos, los que parecen haber movido a Marx, a no darse por satisfecho —moralmente, con haber interpretado teóricamente el mundo capitalista y hecho la crítica teórica de él, sino a esforzarse por cooperar a *hacerlo otro* práctico, real, históricamente, por medio de la revolución social llevada a cabo por el proletariado, animado de un espíritu de *idealismo y utopismo histórico* que es la transustanciación histórica del *idealismo moral* de Marx, según les expondré en la próxima lección. (12/7/67.) (Leída el 13/7/67.)

Lección 9

EL COMUNISMO Y LA REVOLUCIÓN

La insistencia de Marx en la historicidad del mundo humano todo, estaba sin duda motivada por la idea de ser la condición de posibilidad del hacerlo otro y el interés por hacerlo efectivamente otro, motivado a su vez, y ya en último, o primer, término, por la repulsa moral del actual mundo capitalista. El interés por hacer efectivamente otro este mundo movió a Marx a la acción revolucionaria por medio del Partido Comunista, empezando por dotar a la acción del programa fundado doctrinalmente, de acuerdo con su idea de la relación entre la teoría y la praxis, que fue el primer *Manifiesto del Partido Comunista*, de 1848, conocido universalmente bajo el título más breve del *Manifiesto Comunista* por excelencia.

El *Manifiesto* está dividido en cuatro partes tituladas respectivamente: "Burgueses y Proletarios", "Proletarios y Comunistas", "Literatura Socialista y Comunista" y "Posición de los Comunistas relativamente a los distintos partidos de oposición".

La primera sintetiza la siguiente concepción de la historia o filosofía de ésta:

> La historia de la sociedad hasta aquí es la historia de luchas de clases.

que

> finalizaron cada vez con una transformación revolucionaria de la sociedad entera, o con la decadencia común de las clases luchadoras.

En seguida, la aplica a

> nuestra época, la época de la burguesía,

que

> se distingue por haber simplificado las oposiciones de clases. La sociedad entera se escinde más y más en dos grandes campamentos enemigos, en dos grandes clases directamente enfrentadas una a otra: la burguesía y el proletariado.

Luego viene el proceso judicial, que así puede llamarse, de la burguesía:

> La burguesía ha desempeñado en la historia un papel sumamente revolucionario.

En definitiva,

> [...] no ha dejado entre hombre y hombre más vínculo que el nudo interés, como el "mero pago" sin sentimientos. [...] Ha disuelto la dignidad personal en el valor de cambio, y en lugar de las innúmeras libertades de los fueros y hereditarios, ha instituído una sola libertad, la del comercio, sin conciencia moral. En una palabra, en lugar de la expoliación encubierta con las ilusiones religiosas y políticas, ha instituído la expoliación franca, desvergonzada, directa, seca. [...] Ha convertido al médico, al jurista, al cura, al poeta, al hombre de ciencia, en su trabajador asalariado. La burguesía ha arrancado a las relaciones familiares su velo conmovedoramente sentimental, y las ha reducido a puras relaciones de dinero [... ...]
>
> La burguesía no puede existir sin revolucionar persistentemente los instrumentos de producción, o sea, las relaciones de producción, o sea, todas las relaciones sociales. El mantenimiento inmutable de las viejas formas de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales anteriores. La persistente transformación de la producción, la ininterrumpida conmoción de todas las situaciones sociales, la eterna inseguridad y movilidad, distinguen a la época de la burguesía de todas las demás. Todas las relaciones fijas, herrumbrosas, con su séquito de venerables ideas y concepciones, quedan disueltas; todas las recién formadas envejecen, antes de poder osificarse. Todo lo estable, estatuario, estamental, se evapora; todo lo sagrado se seculariza; y los hombres se encuentran, finalmente, forzados a contemplar con ojos indiferentes su posición en la vida, sus relaciones mutuas.
>
> nes de dinero. [... ...]
>
> La burguesía, con su explotación del mercado mundial, ha hecho cosmopolita la producción y el consumo de todos los países. [...]
>
> [...] Y lo mismo que en la producción material, en la del espíritu. Los productos del espíritu de las distintas naciones se vuelven bien común.
>
> [... ...]
>
> Lo mismo que ha hecho al campo dependiente de la ciudad, ha hecho a los países bárbaros y semibárbaros dependientes de los civilizados, a los pueblos campesinos de los pueblos burgueses, a Oriente de Occidente.

La burguesía restringe más y más la dispersión de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizando los medios de producción, y concentrado la propiedad en pocas manos. La consecuencia necesaria de todo ello fue la centralización política [...] en *una* nación, *un* gobierno, *una* ley, *un* interés nacional de clase, *una* línea aduanera.

Pero todo esto tiene causas más profundas: las del movimiento mismo de la historia desde su raíz.

[...] En un cierto grado del desarrollo de [los] medios de producción y comercio, las relaciones en que producía y comerciaba la sociedad feudal, la organización feudal de la agricultura y la manufactura, en una palabra, las relaciones feudales de propiedad, ya no respondían a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Trababan la producción, en lugar de fomentarla. [...] En su lugar apareció la libre concurrencia, con la constitución social y política adecuada a ella, con el dominio económico y político de la clase burguesa.

Pero

[...] hace decenios que la historia de la industria y el comercio es sólo la historia de la sublevación de las fuerzas productivas modernas contra las relaciones de producción modernas, contra las relaciones de propiedad que son las condiciones de vida de la burguesía y de su dominación. Basta nombrar las crisis [...] que en su retorno periódico ponen cada vez más amenazadoramente en cuestión las condiciones de vida de la burguesía.

[... ...]

[...] ¿Cómo supera la burguesía las crisis? [...]

[...] Preparando crisis más amplias y más intensas, y menoscabando los medios de prevenir las crisis.

¿Cuál será la consecuencia del movimiento de la historia en tal punto de él?

Las armas con que la burguesía echó por tierra al feudalismo, se dirigen ahora contra la burguesía misma.

Pero la burguesía no ha forjado sólo las armas que le traen la muerte; ha engendrado también a los hombres que portarán esas armas —los trabajadores modernos, los *proletarios*.

En la misma medida en que se ha desarrollado la burguesía, es decir, el capital, en la misma medida se ha desarrollado el proletariado, la clase de los trabajadores modernos, que sólo viven mientras encuentran trabajo, y que sólo encuentran trabajo mientras su trabajo aumenta el capital. Estos trabajadores son [...] una

mercancía, como cualquier otro artículo comercial, y por ende están igualmente expuestos a todas las vicisitudes de la concurrencia, a todas las oscilaciones del mercado.

Su situación llega aún a estos extremos:

[. . . .] En la misma medida en que crece lo repugnante del trabajo, baja [. . .] el pago. [. . .] en la misma medida en que aumentan la maquinaria y la división del trabajo, en la misma medida aumenta también la masa del trabajo, sea por aumento de las horas de trabajo, sea por aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, marcha acelerada de las máquinas, etc.

[. . . . . .]

[. . .] Sólo hay ya instrumentos de trabajo, que causan distintos costos, según la edad y el sexo.

[. . . . . .]

[. . .] Así se recluta el proletariado de todas las clases de la población.

Paso por alto los grados de desarrollo del proletariado inferiores al decisivo.

De todas las clases que en el día de hoy se enfrentan a la burguesía, sólo el proletariado es una clase realmente revolucionaria. Las restantes clases declinan y decaen con la gran industria, el proletariado es su producto más propio.

[. . . . . .]

Las condiciones de vida de la vieja sociedad están ya aniquiladas en las condiciones de vida del proletariado. El proletario no es propietario; sus relaciones con la mujer y los hijos ya no tienen nada de común con las relaciones de la familia burguesa; el trabajo industrial moderno, la subyugación moderna, bajo el capital, la misma en Inglaterra que en Francia, en América que en Alemania, han borrado en él todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión, son para él otros tantos prejuicios burgueses, tras los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses.

Todo esto le señala al proletariado su misión, y destino, históricos.

[. . .] Los proletarios sólo pueden conquistarse las fuerzas productivas sociales, aboliendo su *peculiar* forma de apropiación hasta aquí, y con ella *toda* (la) forma de apropiación hasta aquí. [. . .] [. . .] El movimiento proletario es el movimiento independiente de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría. El proletariado, la capa ínfima de la sociedad actual, no puede levantarse, ni elevarse, sin que vuele por el aire la superestructura entera de las capas que forman la sociedad oficial.

Y en resumen:

> La condición esencial de la existencia y la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en las manos de personas privadas, la formación y el aumento del capital; la condición del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente en la concurrencia de los trabajadores entre sí. El progreso de la industria, cuyo sustentador, sin voluntad ni resistencia, es la burguesía, impone, en lugar del aislamiento de los trabajadores por la concurrencia, su unión revolucionaria por la asociación. Con el desarrollo de la gran industria se sustrae de debajo de los pies de la burguesía la base misma sobre la cual produce y se apropia los productos. La burguesía produce ante todo sus propios sepultureros. Su derrota y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables.

La segunda parte del *Manifiesto* empieza con esta pregunta:

> ¿En qué relación están los comunistas con los proletarios en general?

Y he aquí los puntos capitales de la respuesta.

> Las tesis teóricas de los comunistas [... ...] son sólo expresiones generales [...] de un movimiento histórico que avanza ante nuestros ojos.
>
> Lo que distingue al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.
>
> Pero la propiedad privada moderna y burguesa es la última y más acabada expresión de la producción y apropiación de los productos que descansan en las oposiciones de clase, en la explotación de unas clases por las otras.
>
> En este sentido pueden los comunistas resumir sus teorías en una sola expresión: abolición de la propiedad privada.

Esta reviste la forma de una transformación del capital.

> El capital [...] es una potencia social.
>
> Cuando, pues, se transforma en propiedad común, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no se transforma una propiedad personal en social. Sólo se transforma el carácter social de la propiedad Pierde su carácter de clase.

Las consecuencias serán:

> En la sociedad burguesa es el trabajo viviente sólo un medio de aumentar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista es

> el trabajo acumulado sólo un medio de ensanchar, enriquecer, fomentar el proceso vital de los trabajadores.
> [. . . . . .]
> [. . .] En la sociedad burguesa es el capital independiente y personal, mientras que el individuo activo carece de independencia y personalidad.

En la sociedad comunista será justamente al revés.

> El comunismo no le quita a nadie el poder de apropiarse productos sociales, le quita sólo el poder de subyugar mediante esta apropiación el trabajo ajeno.

Paso también por alto las réplicas del *Manifiesto* a las acusaciones hechas al comunismo de abolir la familia, reemplazar la educación familiar por la pública, instituir la comunidad de mujeres, acabar con el patriotismo nacional; pero no la replica a

> las acusaciones hechas al comunismo bajo puntos de vista religiosos, filosóficos e ideológicos en general,

porque tiene el interés de insertar explícitamente en el *Manifiesto* el materialismo histórico:

> ¿Es menester profunda penetración para comprender que con las relaciones de vida entre los hombres, con sus relaciones sociales, con su existencia social, se alteran también sus imaginaciones, ideas y conceptos, en una palabra, su conciencia?
> ¿Qué prueba la historia de las ideas sino que la producción espiritual se transforma con la material? Las ideas dominantes de una época han sido siempre tan sólo las ideas de la clase dominante.

Por todo,

> la revolución comunista es la más radical ruptura con las relaciones de propiedad tradicionales,

y

> no es maravilla que en su marcha evolutiva haya roto de la manera más radical con las ideas tradicionales.

La parte finaliza con el cuadro sintético de la sociedad comunista:

> [. . .] desaparecidas las diferencias de clase, y concentrada toda la producción en las manos de los individuos asociados, pierde el

poder público el carácter político. El poder político en sentido propio es el poder organizado de una clase para la opresión de otra. Cuando el proletariado [...] se haga con una revolución la clase dominante, y como clase dominante imponga por la violencia la abolición de las antiguas relaciones de producción, abolirá con estas relaciones las condiciones de existencia de la oposición de clases, las clases en general, y con ello su propia dominación como clase.

En lugar de la antigua sociedad burguesa con sus clases y oposiciones de clases, surge una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos.

Después de las dos partes anteriores, cuyo subido y patente interés puntualizaré aún, las otras dos tienen un interés mucho menor. De la tercera, que pasa revista crítica al "socialismo reaccionario", subdividido en "socialismo feudal", "pequeño-burgués" y "alemán" o "verdadero", al "socialismo conservador o burgués", y al "socialismo y comunismo crítico-utópico", sólo interesa este concepto de "utópico", porque de él se diferencia el comunismo marxista como "científico", según expuso la lección anterior, cuyas citas sobre este punto completan las siguientes:

Como el desarrollo de la oposición de clases va al mismo paso que el desarrollo de la industria, no se encuentran con las condiciones materiales de emancipación del proletariado, y buscan una ciencia social, de leyes sociales, para crear tales condiciones. En lugar de la actividad social tiene que intervenir su personal actividad inventiva; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones imaginarias; en lugar de la organización paulatinamente progresiva del proletariado en clase, una organización literalmente fantaseada de la sociedad. La historia universal venidera se resuelve para ellos en la propaganda y el desarrollo práctico de sus planes sociales.

[...] Sus propuestas positivas acerca de la sociedad futura, por ejemplo, la abolición de la oposición entre la ciudad y el campo, la familia, la propiedad privada, el trabajo asalariado, el evangelio de la armonía social, la conversión del Estado en una mera Administración de la producción —todas estas propuestas expresan meramente la desaparición de la oposición de clases, que empieza justo a desarrollarse [?!], que sólo conocen aún en su primera indeterminación informe [?!]. Estas propuestas mismas tienen todavía, por ende, un sentido puramente utópico.[1]

El sentido es ya conocido de nosotros: faltando aún las condi-

[1] Mucha diferencia con Lenin. Entre el determinismo y la cooperación. (Nota de J. Gaos.)

ciones reales para la transformación de la sociedad, es decir, no habiendo llegado aún esta transformación a cierta etapa, toda idea de esta transformación carecerá de objeto y fundamento real, o será invención utópica, y ello le pasa al propio proletariado.

> La descripción imaginaria de la sociedad futura surge en un momento en que el proletariado dista aún sumamente de estar desarrollado, o concibe aún imaginariamente su propia situación, su primer presentimiento impulsivo de una transformación general de la sociedad.

La consecuencia no es simplemente el error teórico, sino la *reacción* práctica.

> [...] Sus discípulos [...] siguen soñando en la realización, por vía de ensayo, de sus utopías sociales, fundación de falansterios, de colonias-hogares, erección de una pequeña Icaria —edición de bolsillo de una nueva Jerusalén— y, para la construcción de todos estos castillos en España [2]

—dicen los extranjeros, nosotros decimos "castillos de naipes"—

> tienen que apelar a la filantropía de los corazones y las bolsas burgueses [...]
> [... ...]
> Se oponen, por ende, con acritud a todo movimiento político de los trabajadores, que sólo podría brotar de una ciega incredulidad en el nuevo Evangelio.

Correlativamente, sólo un socialismo que fuese la teoría de la marcha misma de la historia, sería "científico", o sólo una teoría tal sería *ciencia* social.

La cuarta parte se reduce a un par de páginas, de las que sólo interesan la orgullosa declaración y el grito finales:

> Los comunistas desdeñan el secreto de sus ideas y designios. Declaran francamente que sus fines sólo pueden alcanzarse con el derrocamiento por la violencia de todo el orden social imperante hasta aquí. Que tiemblen las clases dominantes ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen un mundo que ganar.
> *¡Proletarios de todos los países, uníos!*

Cuando les hablé del manifiesto de Lutero *A la Nobleza Cristiana*

[2] Utopías renacentistas. (Nota de J. Gaos.)

de la Nación Alemana, lo comparé por adelantado con el *Manifiesto Comunista*.[3] Ahora debo completar retrospectivamente la comparación.

Los dos manifiestos tienen una parte crítica, acusatoria, condenatoria: de la Iglesia de Roma y el estado en que había puesto a la Cristiandad, el de Lutero; de la sociedad burguesa o capitalista, el de Marx. El tono de esta parte tiene en ambos resonancias análogas: a los cristianos y a los burgueses se les estremece con la inminente destrucción de su mundo: el mundo medieval de la Cristiandad; el mundo moderno del capitalismo burgués. Y de hecho, de hecho histórico, la Cristiandad medieval quedó deshecha, y la sociedad burguesa, destruída en los países comunistas, y alterada con medidas que deben denominarse socialistas hasta en los países más reacios a aceptar tal denominación.

Los dos manifiestos tienen, asimismo, una parte reformista o revolucionaria, en el sentido de que proponen remedios más o menos amplios y radicales a los males denunciados en la primera parte; pero ni las reformas propuestas por Lutero se realizaron, ni la revolución a que llama el *Manifiesto Comunista* se ha logrado hasta ahora tal como llama a ella. Sin embargo, y en suma, los movimientos históricos de que son *manifestaciones* ambos *manifiestos*, fueron movimientos de transformación decisiva del mundo humano y de la idea del mundo todo.

Ateniéndome ahora otra vez exclusivamente al *Manifiesto Comunista*, voy a puntualizar su interés teórico, como anuncié antes, y a insistir en su éxito práctico.

El interés teórico del *Manifiesto* está en dar a la concepción de la historia como historia de las luchas de clases una formulación más ceñida y acabada que las anteriores, como la reducida a indicaciones en la crítica de Feuerbach, y más sistemática y relevante que las posteriores, como las referencias a ella en *El Capital*. Es una concepción que decanta como historia de las luchas de clases la concepción materialista de la historia, y que, para ponderarla bien, hay que compararla con las concepciones del mismo objeto y alcance: la cristiana, expuesta por San Agustín en *La Ciudad de Dios* y por Bossuet en el *Discurso sobre la Historia Universal*; las de la Ilustración y el positivismo por Condorcet y Comte; las idealistas, de Fichte y Hegel; y aún las apuntadas, no propiamente desarrolladas, por Darwin, Freud, Nietzsche... Es patente que es una concepción, por un lado, en doble oposición, a la cristiana y a las idealistas, y, por otro lado, en coincidencia o paralelismo con las positivistas

[3] Véase Lección 6, parte I. (N. E.)

y las de Darwin, Freud y Nietzsche, a pesar de las grandes divergencias, en el punto, fundamental, en que todas éstas se oponen igualmente a la cristiana y las idealistas: éstas son declaradamente *teológicas*; las otras, declaradamente *antropológicas* —pero, a seguir aquí con este punto, debo preferir dejarlo para el final de la lección.

El éxito práctico del *Manifiesto Comunista* culminó en la Revolución Rusa de 1917. Como ésta fue, en la parte reconocida universalmente, obra de Lenin, y éste el único gran teórico del marxismo que vivió el éxito de su práctica revolucionaria, el hacer otro el mundo humano en secuencia de su idea de este mundo, es indispensable decir un mínimo de él, para redondear debidamente estas lecciones sobre el marxismo, iniciadas justo con su enumeración de las tres fuentes y partes de éste. (14/7/67.)

Si Lenin no es un genio creador como Marx, ni siquiera tan eruditamente sabio como éste, aún es un distinguido intelectual académico, como lo probaría ante todo su libro de crítica del empiriocriticismo; pero fue sobre todo lo que acabo de decir: el teórico de la revolución a quien fue dado realizarla prácticamente; y ésta es la razón del interés singular de su opúsculo *El Estado y la Revolución*: ser la última palabra de la teoría revolucionaria, en el sentido de haber quedado interrumpida por la práctica de la revolución triunfante.

Palabras finales a la primera edición

> Este folleto fue escrito en los meses de agosto y septiembre de 1917. Tenía ya trazado el plan del capítulo siguiente, del VII: "La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917". Pero, fuera del título, no me fue posible escribir ni una sola línea de este capítulo: vino a "estorbarme" la crisis política, la víspera de la Revolución de Octubre de 1917. De "estorbos" así no tiene uno más que alegrarse. Pero la redacción de la segunda parte del folleto (dedicada a [la susodicha experiencia]) habrá que aplazarla seguramente por mucho tiempo; es más agradable y más provechoso vivir la "experiencia de la revolución" que escribir acerca de ella.
>
> *El Autor.*
>
> Petrogrado, 30 de noviembre de 1917.

El Capítulo I, "La sociedad de clases y el Estado", expone la teoría marxista del Estado, que quintaesencian los títulos de la primera y la tercera sección, "El Estado, producto del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase", "El Estado, arma de explotación de la clase oprimida", para acabar planteando el problema

que enuncia la cuarta y última, "La 'extinción' del Estado y la revolución violenta", y concentra este pasaje:

> [...] El Estado burgués no se "extingue", según Engels, sino que "*es destruído*" por el proletariado en la revolución. El que se extingue, después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario.

Los tres capítulos siguientes ilustran históricamente el problema, examinando las experiencias de los años 1848 a 1851, y la de la Comuna de París de 1871, a la luz principalmente de las reflexiones de Marx sobre ellas, y una serie de aclaraciones complementarias de Engels.

Pero el capítulo V, "Las bases económicas de la extinción del Estado" vuelve a la teoría del I, y los títulos de sus secciones, "Planteamiento de la cuestión por Marx", "La transición del capitalismo al comunismo", "Primera fase de la sociedad comunista", "La fase superior de la sociedad comunista", bastan para afirmar su subido interés: de cuanto ha quedado expuesto hasta aquí en estas lecciones sobre el marxismo, se desprende que éste entero gravita hacia la transición del capitalismo al comunismo, que esta transición es el sentido mismo de la historia en la concepción materialista de ella —y este escrito de Lenin es nada menos que la exposición de la última *concepción* de esta transición antes de la *transición* misma, que interrumpe la exposición. Es, pues, la concepción expuesta en el capítulo lo que interesa para remate de la exposición del marxismo y de su aportación a la idea contemporánea y nuestra del mundo— tanto más cuanto que el sexto y último capítulo escrito que se ocupa con la polémica de los marxistas contra los oportunistas que envilecen el marxismo, ya no tiene un interés equiparable ni de lejos.

Aquí está la conclusión acerca de la transición misma:

> [...] en la *transición* del capitalismo al comunismo, la represión es *todavía* necesaria, pero ya es la represión de una minoría de explotadores por la mayoría de los explotados. Es necesario *todavía* un aparato especial, una máquina especial para la represión, el "Estado", pero éste es ya un Estado de Transición, no es ya un Estado en el sentido estricto de la palabra, pues la represión de una minoría de explotadores por la mayoría de los esclavos asalariados *ayer* es algo tan relativamente fácil, sencillo y natural, que costará muchísima menos sangre que la represión de las sublevaciones de los esclavos, de los siervos y de los obreros asalariados, que costará mucho menos a la humanidad.
>
> [...] Como es natural, los explotadores no pueden reprimir al pueblo sin una máquina complicadísima que les permita cumplir

este cometido, pero el *pueblo* puede reprimir a los explotadores con una "máquina" muy sencilla, casi sin "máquina", sin aparato especial, por la simple *organización de las masas armadas* [...]

Finalmente, sólo el comunismo suprime en absoluto la necesidad del Estado, pues bajo el comunismo *no hay nadie a quien* reprimir, "nadie" en el sentido *de clase*, en el sentido de una lucha sistemática contra determinada parte de la población. Nosotros no somos utopistas y no negamos, en modo alguno, que es posible e inevitable que *algunos individuos* cometan excesos, como tampoco negamos la necesidad de reprimir *tales* excesos. Pero, en primer lugar, para esto no hace falta una máquina especial, un aparato especial de represión, esto lo hará el mismo pueblo armado, con la misma sencillez y facilidad con que un grupo cualquiera de personas civilizadas, incluso en la sociedad actual, separa a los que se están peleando o impide que se maltrate a una mujer. Y, en segundo lugar, sabemos que la causa social más importante de los excesos, consistentes en la infracción de las reglas de convivencia, es la explotación de las masas, la penuria y la miseria de éstas. Al suprimirse esta causa fundamental, los excesos comenzarán inevitablemente a "*extinguirse*". No sabemos con qué rapidez y gradación, pero sabemos que se extinguirán. Y, con ellos, se *extinguirá* también el Estado.

Marx, sin dejarse llevar al terreno de las utopías, determinó en detalle lo que es posible determinar *ahora* respecto a este porvenir, a saber: la diferencia entre las fases (grados o etapas) inferior y superior de la sociedad comunista.

Veámoslo, pues. En la fase inferior,

Los medios de producción han dejado de ser ya propiedad privada de los individuos. Los medios de producción pertenecen a toda la sociedad. Cada miembro de la sociedad, al ejecutar una cierta parte de trabajo socialmente necesario, obtiene de la sociedad un certificado acreditativo de haber realizado tal o cual cantidad de trabajo. Por este certificado recibe de los almacenes sociales de artículos de consumo la cantidad correspondiente de productos. Deducida la cantidad de trabajos que pasa al fondo social, cada obrero, por tanto, recibe de la sociedad lo que entrega a ésta.

Sin embargo, en esta primera fase,

[...] (a la que suele darse el nombre de socialismo) el derecho burgués *no* se suprime completamente, sino sólo parcialmente, sólo en la medida de la transformación económica ya alcanzada, es decir, sólo en lo que se refiere a los medios de producción. El "derecho burgués" reconoce la propiedad privada de los individuos

sobre los medios de producción. El socialismo los convierte en propiedad *común. En este sentido* —y sólo en este sentido— desaparece el derecho burgués.

Sin embargo, este derecho persiste en otro de sus aspectos, permite como regulador de la distribución de los productos y de la distribución del trabajo entre los miembros de la sociedad. "El que no trabaja, no come": este principio socialista es *ya* una realidad; "a igual cantidad de trabajo igual cantidad de productos": también es *ya* una realidad este principio socialista. Sin embargo, esto no es todavía el comunismo, ni suprime todavía el "derecho burgués", que da una cantidad igual de productos a hombres que no son iguales y por una cantidad desigual (desigual de hecho) de trabajo.

[... ...]

El Estado se extingue en tanto que ya no hay capitalistas, que ya no hay clases y que, por lo mismo, no cabe *reprimir* a ninguna *clase.*

Pero el Estado no se ha extinguido todavía del todo, pues persiste aún la protección del "derecho burgués", que sanciona la desigualdad de hecho. Para que el Estado se extinga completamente, hace falta el comunismo completo.

¿Cómo, pues, representarse éste?

El Estado podrá extinguirse por completo cuando la sociedad ponga en práctica la regla "de cada uno, según sus capacidades; a cada uno, según sus necesidades"; es decir, cuando los hombres están ya tan habituados a guardar las reglas fundamentales de la convivencia y cuando su trabajo sea tan productivo, que trabajen voluntariamente *según sus capacidades.* [...]

Porque entonces

[...] [l]a distribución de los productos no obligará a la sociedad a regular la cantidad de los artículos que cada cual reciba; todo hombre podrá tomar libremente lo que cumpla a "sus necesidades".

El supuesto es, por una parte, que al trabajar cada uno voluntariamente según sus capacidades, la producción social aumentará hasta poder tomar cada uno libremente según sus necesidades, porque, por otra parte, cada uno determinará sus necesidades racional o razonablemente:

[...] esta fase [...] presupone una productividad del trabajo que no es la actual y hombres que *no sean los actuales* filisteos, capaces de dilapidar "a tontas y a locas" la riqueza social y de pedir lo imposible [...]

El supuesto es, a su vez, que al hacerse otra la sociedad, de capitalista comunista, sus individuos se harán otros, unos individuos que trabajarán según sus capacidades y racionalizarán sus necesidades.

Al cotejar ahora la visión del futuro de Lenin en vísperas de la revolución bolchevique, con el Estado soviético de justo medio siglo, parece imponerse la conclusión de que, si un Estado tan gigantesco no corresponde ni a la transición del capitalismo al socialismo, el Estado soviético sea todavía anterior a esta transición, y como esto parece inconciliable con los hechos históricos, que las previsiones acerca de la disminución del Estado ya en la transición, y más en la fase inferior del comunismo, no han resultado verificadas por la historia, y que, si así es, se deba al carácter utópico de las previsiones mismas, pese a las ideas de sus autores en contrario. En todo caso, si no sería a los grandes problemas teóricos planteados por el marxismo e insolutos para quienes, por juzgarlos tales, no son marxistas, sino a los hechos de la historia universal del marxismo en los últimos cincuenta años, a lo que se debería el estado de su influencia intelectual en el momento actual, es a su sentido ideológico más profundo, y dentro de él singularmente a su sentido idealista hasta el utopismo, a lo que parece deberse su aportación a la idea contemporánea y nuestra, de todos, aún de los menos marxistas, del mundo. (15/7/67.)

Algunos de los problemas aludidos los hemos encontrado en el camino, como el de la dialéctica de la naturaleza y el de la relación entre la conciencia y el ser. Otro sería precisamente el de la fase *final* del comunismo: esta fase ¿significará el final de la historia? —a la manera de los economistas, para quienes el feudalismo fue un régimen histórico, pero el capitalismo es un régimen natural y ya eterno. Pero si la fase final del comunismo no significará el final de la historia ¿cuál será la historia dentro de la fase, si no más allá de ella? Si se responde que es científicamente imprevisible, no se hace más de hacer resaltar el alcance del problema: gnoseológicamente: ¿es previsible la historia en su integridad?; en contra de la tradición filosófica de considerar el propio sistema como el definitivo, tradición que culminó, pero no acabó, en Hegel, sino que pasó de éste a Marx —y a Lenin, y sigue viva, mostrando que no es cosa privativa de los economistas, quizá por ser propia del hombre en general; en contra del "sistema *cerrado*", el "sistema *abierto*" —si es que esta expresión no es una contradicción en los términos: por *no* haber "sistema" de la *existencia*, apotegma esencial del existencialismo, *ni de la historia*, y, en todo caso, expresión del alcance *ontológico* del problema.

Pero el problema más *específico* del marxismo es el planteado por lo más *específico*, también, de él.

El marxismo es, notoriamente, un antropologismo más; pero así como el darwinismo contiene la variante específicamente *biológica* del antropologismo, y el freudismo, en general el Psicoanálisis, más en general aún el psicologismo, es la variante específicamente *psicológica*, el marxismo es la variante específicamente *sociológica* e *histórica*. Por esto último es un *historicismo*, que puede representar al generalizado en el mundo intelectual contemporáneo: la vida humana, desde su fundamental vida económica hasta la más alejada de ésta, como la religiosa, no es sólo *esencialmente social*, sino que, en cuanto es ésto, es, a una, *esencialmente histórica*, y por lo mismo esencialmente históricos serían todos los productos de la cultura, desde los más reconocidamente tales, como, digamos, las modas, hasta los que parecen ser perfectamente ahistóricos, como las Matemáticas. Pero el sociologismo e historicismo marxista es, más específicamente aún, un *economismo* —expresión menos equívoca y más justa que la de *materialismo* en el sentido de la vida material de los hombres; es decir, que hace de esta vida material, que es fundamentalmente la económica, *el* "principio" de la historia. El economismo es, como todos los "ismos" semejantes, consecuencia del desarrollo de una disciplina: si el de la Psicología, el psicologismo; si el de la Sociología, el sociologismo; si el de la Economía, el economismo; como antes, del de la ciencia natural, el ciencismo naturalista, que perdura y prevalece, hoy mismo. Las ciencias tienen una especie de tendencia imperialista: a extenderse de sus dominios propios a los demás del saber y el ser —y no sólo metodológicamente, sino también ontológicamente: porque el éxito de un método en el dominio de sus objetos propios, tienta a aplicarlo en los dominios más alejados de los propios. Por lo demás, el desarrollo de una disciplina es, a su vez, consecuencia del desarrollo de su sujeto: esto es obvio de las ciencias humanas: el desarrollo de la ciencia económica fue una consecuencia del desarrollo de la vida o realidad económica misma; pero es verdad también de las ciencias de la naturaleza, cuyo desarrollo fue consecuencia del desarrollo de la misma vida económica y de la cultural toda, pero especialmente de la técnica. En todo caso, el economismo ha sido el mayor éxito de todo el marxismo: como ya dije, la importancia del factor económico de la vida y de la historia humanas, y en particular de la historia de las ideas, ha sido reconocida, teórica y prácticamente, aún por quienes rechazan el erigirlo en *el* "principio", o el factor único, de la historia. Porque éste es el anunciado problema más específico del marxismo: el del factor *único* de la historia: ¿será realmente posible dar razón de *todos* los

hechos históricos, tan complejos, tan heterogéneos, por un solo factor, sean las ideas, la religión, la raza o la sangre, la voluntad de poder, o la economía? ¿no sería la única Filosofía de la historia al nivel de ésta misma, una filosofía de pluralidad de factores?, ¿qué podría hasta diferenciar, unas épocas de otras, justo por el predominio en unas de un factor y en otras de otros?

No serían, sin embargo, los problemas los "motivos" de que el marxismo parezca haber pasado ya por el cenit de su atractivo moral para los intelectuales —con las consiguientes repercusiones sobre la idea del mundo. Serían, más bien, y muy de acuerdo con él mismo, hechos como la disidencia, no sólo ideológica, sino de poder, entre la Unión Soviética y la China Popular; el fracaso de ambas en la emprendida conquista inmediata del "Tercer Mundo"; y, quizá, sobre todo, la comunidad de *ideal* entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, que ha declarado más de una vez meta suya superar a los Estados Unidos, y que, aunque no hubiese hecho declaración semejante, tiene el mismo ideal de bienestar material para las masas que los Estados Unidos; los que, por su parte, marchan, por otras vías de socialización, a un punto de coincidencia con el régimen comunista, que pudiera ser un punto de coincidencia también con una liberalización de este régimen. Todos estos *hechos* han menoscabado el prestigio místico del comunismo como solución única al problema de la justicia social, *el* problema atenaceador moralmente para intelectuales de buena fe. Quizá la historia llegue a juzgar que en nuestra idea del mundo humano se alojó un error terrible: el de vincular la justicia social con la socialización del hombre, cuyo colmo es el totalitarismo del Estado —el Estado, cuya extinción fue el ideal de Marx, Engels, Lenin, utópico a juzgar por el rumbo previsible de la historia.

A pesar de todo, un efecto del marxismo, como representante del socialismo, paralelo a un efecto del freudismo, parece incorporado irreversiblemente al mundo humano y a su idea de sí mismo: un efecto *moral*. Las dos grandes necesidades del hombre son las de la propia conservación y la reproducción. Ellas circunscriben, pues, los dos capítulos cardinales de la moral: el de la sexualidad y el del trabajo. En la lección sobre el Psicoanálisis apunte la acción del freudismo sobre la moral sexual. Aquí debo apuntar la del marxismo sobre la moral del trabajo, resumiéndola en esta fórmula: si el título fundante de la condición de miembro de la sociedad y del puesto en ella, con los anejos deberes y derechos, era en la Cristiandad medieval el *estamento* en que se naciese, y con los derechos y deberes anejos, en la política moderna la condición *de* hombre —"derechos del hombre"—, en el régimen socialista es la condición de *trabajador*

—manual o intelectual: se da así una sanción *secular* a una idea del trabajo cuyo origen se ha atribuído al protestantismo...

Y éste es el lugar para una observación de conjunto sobre los movimientos históricos determinantes de la idea contemporánea del mundo a que ha pasado revista el curso hasta aquí: darwinismo, voluntarismo, freudismo, marxismo. Estos movimientos son, en conjunto, movimientos de las ciencias *de la vida*, a la distinción de las *de la naturaleza* —*inanimada*, en cuanto que en éstas últimas no puede hacerse entrar a las *humanas* como puede hacérselas entrar en las de la vida: lo que confirmarán las relaciones entre los movimientos nombrados que fui señalando en los lugares pertinentes de las lecciones anteriores de este semestre, pero voy ahora a sintetizar.

El darwinismo, si no la inventó, pues que remonta al materialismo antiguo, instauró definitivamente una *antropología naturalista* tan opuesta a la tradicional cristiana, como fundamental en adelante, puesto que no sólo la tienen por base explícita o implícita Nietzsche, Freud, Marx, sino que ha movido a la propia tradición cristiana a apropiársela en forma compatible con ella, según muestra el caso de Teilhard de Chardin. Y la prolongó en un *antropologismo biológico*, no menos opuesto que a la tradición cristiana, a la clásica del animal *racional*. Ahora, el hombre, en vez de ser el animal racional, criatura de Dios a su imagen y semejanza y creador, con su razón, de su cultura en la historia, es con su cultura el producto de una evolución biológica, no sólo puramente natural, sino meramente mecánica, sin finalidad o teleología, determinista y, en el último fondo, materialista.

Sobre la misma base erigen: Nietzsche, un *antropologismo biopsicológico*; Freud y Feuerbach, sendos antropologismos *psicológicos*; Marx, un antropologismo *sociológico-histórico* y, en cuanto es esto último, un *historicismo*. Ahora, los productos de la cultura humana ya *no* lo son de la *razón* humana, sino de la *vida decadente*, o de la *libídine*, o de la *psique* humana *tan irracional como racional*, o de la *vida material* de los hombres.

Todas estas ideas presentan un contraste con la clásico-cristiana del hombre, y unas relaciones con las políticas modernas, cuyo sentido último habrá que buscar por la vía de su motivación también última. El antropologismo biológico y psicológico, por un lado, y el sociológico, por otro, se oponen como el absolutismo de Maquiavelo y Hobbes y el liberalismo de Locke, Voltaire y Montesquieu —las ideas histórico-políticas de Rousseau son más complejas (19/7/67), y también más ambiguas: las ideas biológicas de la desproporción creciente entre subsistencias y población, y de la lucha por la existencia, son radicalmente *pesimistas*, a pesar de la supervivencia de

los más aptos, que si enardece a Nietzsche, no puede consolar a los despreciados por él, el sinnúmero de los menos aptos; y la idea de la determinación, por lo irracional, de todas las sublimaciones de ello, es una idea mucho menos optimista del hombre que la de su definición por una razón partícipe de la divina; la visión de la historia como una lucha de clases —lucha por la existencia de éstas, con supervivencia de las más aptas para el progreso de la historia misma— es una visión pesimista de la historia-pasada, pero no de la marcha de la historia hacia el futuro, ni del final de la marcha: esta visión, la de la "redención" de la Humanidad, por su "salvador", el proletariado, en la "fase superior de la sociedad comunista", que es francamente paradisíaca —como lo era la idea de la sociedad *comunista* en el primer esbozo de la concepción materialista de la historia—, está animada por un espíritu optimista tan potente, que es el motivo decisivo del atractivo irresistible ejercido sobre los proletarios y sobre los intelectuales de buena fe —como en su días lo ejercieron, por motivos *comparables*, el cristianismo primitivo y la protesta luterana. (16/7/67.)

Pero todas ellas, también, rebajan de raíz al hombre, de su puesto de criatura racional de Dios, a producto de la naturaleza irracional —como lo rebajó de su puesto de centro y fin de la naturaleza el copernicanismo; y si de este rebajamiento lo sacó un infinitismo como el de Bruno, no parece que del *auto* rebajamiento, que tal es, de la Antropología y los antropologismos contemporáneos lo saquen igualmente el progresismo vacilante de Darwin, ni siquiera la fe marxista en la fase final del comunismo y la de Nietzsche en el superhombre, ni siquiera la soberbia idea de ser el hombre el donador de sentido al universo, profesada por algún filósofo de nuestras ideas, epígono del idealismo trascendental clásico. Y se ocurre, irreprimible, esta cuestión: por qué el hombre contemporáneo se idea a sí mismo así, y hasta parezca, en casos, gozarse en ello, con un goce, que no goza,* que se antoja de una especie de masoquismo trascendental o metafísico. Se replicará inmediatamente: pues porque ésa es la verdad, y qué se le va a hacer si la verdad es ésa; y la verdad debe preferirse al error, por halagüeño que éste y deprimente que aquélla sean. —Pero cabe contrarreplicar: si la cuestión no será, entonces, precisamente, la de esta preferencia: por las verdades, las ideas, deprimentes sobre los errores y las ilusiones, las ideas, los ideales, animadores... (19/7/67.)

* En el manuscrito puede leerse también gozo; y en este caso el sentido subjetivo del autor tiene el primer lugar. (N. E.)

Lección 10

ESPACIOS Y COSMOS *

MIENTRAS QUE LAS CIENCIAS biológicas y humanas, y la idea del mundo de la vida, la del mundo de la psique humana y la del mundo de la sociedad humana, experimentaban las revoluciones de que traté en las lecciones anteriores, las ciencias de la naturaleza inanimada hicieron, sobre las bases sentadas hasta los comienzos del siglo XIX, a lo largo de este siglo, progresos tales, que llegó a pensarse que estaban constituidas definitivamente, y que no les quedaban sino ampliaciones y aplicaciones. Pero por el filo de los siglos XIX y XX, nuevos descubrimientos y nuevas teorías parecieron tan radicalmente nuevos, como para que llegara a hablarse de una "crisis", y no de una cualquiera, sino de una "crisis de los fundamentos" mismos de las ciencias que se consideraban más inquebrantable, o definitivamente, cimentados. Es en seguida obvio que, no los progresos hechos sobre las bases sentadas, sino tan sólo los nuevos descubrimientos y las nuevas teorías, aunque los descubrimientos únicamente en cuanto impusieron las teorías, tienen importancia e interés para la Historia de la idea del mundo: por lo que voy a dedicar esta lección y la siguiente a tales teorías, y a los descubrimientos que las impusieron, en lo que sea indispensable, siquiera aludirlos, para tratar de las teorías.

La ciencia *moderna* de la naturaleza inanimada fue reducible a la Mecánica newtoniana y a las teorías atómica de la materia y ondulatoria de la luz. Resulta, pues, muy lógico que de los nuevos descubrimientos y teorías fuesen los "críticos" los que afectaban a tal Mecánica, a saber, la *teoría de la relatividad*, y a aquellas teorías, a saber, a la teoría atómica, fundamentalmente, la *teoría de los cuantos*; y a la *teoría* ondulatoria de la luz *corpuscular* de la misma luz. Pero lo más "crítico" de todo, en un sentido que debe recordar el de la "Crítica" Kantiana, es que las novedades han parado en una nueva idea de la ciencia *acerca de sí misma*, o una nueva *filosofía de la ciencia*, esta vez no obra de filósofos entrometidos en dominios que no serían de su jurisdicción o competencia, sino de los científicos metidos a filósofos, con una jurisdicción o competencia menesterosa de exhibir sus títulos, o de acreditarse... Y ustedes

* Como subtítulo, tachado en el original, dice: *Geometría y Cosmología*. (N. E.)

comprenden que, dado el puesto y función de la ciencia en el mundo moderno, y su influencia sobre la idea del mundo toda, es esta nueva idea de la propia ciencia acerca de sí misma, lo más importante e interesante de todo para la Historia de la idea del mundo; y que, por esto, voy a desarrollar esta lección y la siguiente enderezándolas, por selección de temas y orden de ellos, a tal idea —y a su significación para la del mundo, con la de toda la nueva Física.

Lo que acabo de decir no quiere decir que, así como la ciencia *moderna* hizo de la filosofía coetánea fundamentalmente una filosofía de ella, de la ciencia, la ciencia *contemporánea* no haya hecho cosa parecida; todo lo contrario: ha hecho de la filosofía coetánea una filosofía fundamental *imitadora* y *aplicadora* de ella, de la ciencia, a saber, la filosofía *positivista* y *neopositivista*, a la que dedicaré la lección siguiente a las dos que voy a dedicar a la ciencia misma.

Empezando, pues, por la *teoría de la relatividad* —hay que empezar por un antecedente indispensable de ella: las *Geometrías no euclidianas*, o *no euclídeas*, adjetivo más eufónico y breve.

Hasta ahora no les había hablado de las Matemáticas —fuera de alguna mención accidental o incidental. Es que no habían tenido con la idea del mundo *la* relación *que* vamos a ver tienen ahora.

La matemática griega había sido, prácticamente, la sola Geometría. Esta siguió siendo la Matemática principal en la Edad Moderna, a pesar del Álgebra y hasta del Cálculo infinitesimal: la primera gran creación de la matemática moderna, la Geometría Analítica, es una Geometría algébrica, pero una Geometría; y Newton presenta en los *Principios* como geométricos los de Cálculo de que se sirve, según les dije en una de las menciones a que me referí hace un momento. La Geometría siguió guardando su principalidad, según la historia que les voy a contar, en el resumen más apretado que sea factible con un mínimo de inteligibilidad suficiente —aun cuando sea justa la idea de que el espíritu de la matemática moderna es antigeométrico, hasta el extremo del mayor desdén por la Geometría: disputarla de no saber cuál sea su objeto propio, o qué ciencia sea.

La Geometría clásica, la de los *Elementos* de Euclides, texto de estudio de la Geometría, siquiera en compendios o adaptaciones de él, hasta tiempos muy recientes, empieza con una serie de definiciones, axiomas y postulados. Entre éstos figura el conocido por el nombre del autor —"postulado de Euclides"—, sobre las paralelas. Quiere decir que el geómetra tiene que *postular* o *pedir* —comparen *postulante*— que le *concedan* que por un punto fuera de una recta, en un plano, no puede trazarse más que *una* paralela a la recta, para poder desarrollar la serie de los teoremas, y en general

de proposiciones, integrantes del cuerpo de la Geometría: porque si no se lo conceden, no puede demostrar los teoremas, ni en general inferir las proposiciones; y, por otra parte, no puede demostrar el postulado, esto es, hacer de él un teorema, demostrable por medio de las definiciones, axiomas, los demás postulados y otros teoremas que pudieran demostrarse sin él.

Esta imposibilidad, o la concesión postulada, o la postulación o el postulado mismo, parecieron siempre tan extraños, por decir lo menos, a los geómetras, que éstos anduvieron haciendo, para demostrarlo, reiterados esfuerzos, que, con la misma reiteración, se probaron frustráneos. Hasta que, en la primera mitad del siglo XIX, se les ocurrió a unos geómetras, no el esforzarse una vez más por demostrar el postulado, sino el prescindir de él, o el postular una de las otras dos posibilidades; que por el punto fuera de la recta pasaran más de una, hasta *infinitas*, paralelas, o no pasara *ninguna*, y ver qué le sucedía a la Geometría; y lo que vieron, descubrieron, que le sucedía, es que podían desarrollarse cuerpos de proposiciones constituidos lógicamente igual que la Geometría euclídea: unas Geometrías, pues, simplemente *no euclídeas*. Lo que sucedía es que, para que por el punto pasen infinitas paralelas a la recta, o no pase ninguna, es forzoso que el punto y la recta ya no estén en un *plano*, sino en una *superficie curva*, respectivamente *hiperbólica* o *esférica*, y que por paralelas no se entiendan *rectas*, sino *líneas*, que pueden ser curvas, con tal que, pasando por el punto, no se encuentren ni en el infinito.

Así, las Geometrías no euclídeas no son sólo Geometrías de diferentes paralelismos, sino de espacios de estructuras diferentes de la del espacio euclídeo: éste tiene una estructura caracterizable como *plana*, en un sentido que se comprende por comparación con la estructura caracterizable como curva de los espacios no euclídeos, la cual puede comprenderse, a su vez, ideándola por la analogía de un espacio de tres dimensiones esférico con el espacio de dos dimensiones esférico que es la superficie de una esfera.

Y si se idean espacios *no euclídeos* por la *estructura*, ¿por qué no han de idearse espacios *no euclídeos* por las *dimensiones*? El espacio euclídeo es un espacio *tridimensional*. ¿Por qué no idear espacios *de más de tres dimensiones*, de cuatro —de *n* dimensiones? Se han ideado, y desarrollado las correspondientes Geometrías —o Matemáticas.

Porque que los espacios no euclídeos no sean *intuitivos*, sino sólo *ideables* o *concebibles*, e incluso el término de "espacio no intuitivo" resulte equívoco, y que las Geometrías que los tienen por objeto sean puramente algebráicas o algorítmicas, o el nombre de Geome-

tría resulte igualmente equívoco, quizá no sea cuestión más que de nomenclatura o terminología.

El hecho es que ha llegado a contar con un buen surtido de espacios y Geometrías la tienda de los matemáticos: el espacio euclídeo, tridimensional y de estructura plana, y una infinidad de espacios no euclídeos por la estructura o el número de las dimensiones.

Pero, naturalmente, no pudo menos de plantearse esta cuestión: puesto que el espacio físico, el espacio real, parece ser exclusivamente el euclídeo, ¿qué pensar de los espacios no euclídeos? Y de lo que se pensó, lo más importante, por su influencia histórica, fue lo que pensó el gran matemático, físico y filósofo de la ciencia Enrique Poincaré, y ya en 1902 resumió así:

> [...] Puesto que muchas geometrías son posibles, ¿es cierto que sea la nuestra [la euclídea] la verdadera? La experiencia nos enseña sin duda, que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos [teorema que supone el postulado de Euclides], pero ésto es porque no operamos más que con triángulos pequeños; la diferencia [...] ¿[n]o podrá hacerse sensible cuando operemos con triángulos más grandes o cuando nuestras medidas lleguen a ser más precisas? La geometría euclídea no sería así más que una geometría provisional.
>
> Para discutir esta opinión debemos preguntarnos primero cuál es la naturaleza de los axiomas geométricos [los postulados han venido a llamarse axiomas].
>
> ¿Son juicios sintéticos *a priori*, como decía Kant?
>
> Entonces se nos impondrían con tal fuerza que no podríamos concebir la proposición contraria, ni construir sobre ella un edificio teórico. No habría geometría no euclídea.
>
> [... ...]
>
> Entonces, ¿debemos concluir que los axiomas de la geometría son verdades experimentales? [...]
>
> [... ...]
>
> Pero subsiste una dificultad que es insuperable. Si la geometría fuera una ciencia experimental, no sería una ciencia exacta; estaría sometida a una continua revisión [...]
>
> *Los axiomas geométricos no son, pues, ni juicios sintéticos* a priori *ni hechos experimentales.*
>
> Son *convenciones:* * nuestra elección entre todas las convenciones posibles está *guiada* por los hechos experimentales, pero permanece *libre*, y sólo está guiada por la necesidad de evitar toda contradicción. [...]
>
> [... ...]
>
> Entonces, ¿qué se debe pensar de esta pregunta?: ¿es verdadera la geometría euclídea?

* Estas cursivas son de J. Gaos. (N. E.)

La pregunta no tiene ningún sentido.

Es lo mismo que preguntar si el sistema métrico es verdade y las antiguas medidas falsas [...] Una geometría no puede s más verdadera que otra; solamente puede ser *más cómoda.*

Ahora bien, la geometría euclídea es y seguirá siendo la m cómoda:

1º Porque es la más simple, y no lo es solamente como cons cuencia de nuestros hábitos o de no sé qué intuición directa q tendríamos del espacio euclídeo; es en sí la más simple, de la m ma manera que un polinomio de primer grado es más simple q otro de segundo grado [...]

2º Porque concuerda bastante bien con las propiedades de l sólidos naturales; esos cuerpos a los cuales ponen cerco nuestr miembros y nuestros ojos, y con los que hacemos nuestros instr mentos de medida. (21/7/67)

Poincaré no habla aquí de los espacios, sino de los axiomas de l Geometrías que tienen por objeto los espacios; pero como éstos sc objetos de las Geometrías en el sentido de que los axiomas y dem proposiciones de las Geometrías los idean o conciben, lo que Poi caré piensa de los axiomas que conciben los espacios, lo piensa (los espacios concebidos por los axiomas. Y lo que piensa es que l exiomas, con los espacios concebidos en ellos, son 1º *convenciones,* 2º *más* o *menos cómodas.* ¿Cómo entender esto?

Los axiomas son *convenciones* porque consisten en *convenir,* pa seguir con el mismo caso, que por el punto fuera de un recta en u plano pasa una sola paralela, o que pasan infinitas, o que no pa ninguna, y según lo que se convenga, se desarrollará una u otra Ge metría, la euclídea o una no euclídea.

Y los axiomas son convenciones más o menos cómodas, por mayor o menor sencillez de las Geometrías correspondientes, y, sob todo, por la concordancia con objetos reales, a que aplican la Ge metría las ciencias de la realidad, primordialmente la Física: si Geometría euclídea concuerda más que las no euclídeas con el esp cio físico real será por ser éste un espacio euclídeo y no esférico, hiperbólico, o de cuatro o más dimensiones, de suerte que, mientr al espacio ideado por la Geometría euclídea le corresponde es espacio real, a los espacios ideados por las Geometrías no euclíde no les correspondería ningún espacio real.

Esta falta de espacios reales correspondientes a los ideados p las Geometrías no euclídeas, confirma que los espacios idead por las Geometrías son puras creaciones del pensamiento; y dada homogeneidad de todos los espacios en cuanto *espacios,* debe co cluirse que también es una creación del pensamiento el espacio e

clídeo, aunque a éste le corresponda el real. O en otros términos: los espacios de las Geometrías, serían todos creaciones convencionales del pensamiento de las que a una, la de la Geometría euclídea, correspondería un espacio real, el espacio real, por lo que la Geometría más cómoda, es decir, más apropiada, para el estudio de este espacio real, sería la euclídea.

Pero si se descubriese que el espacio real euclídeo es sólo el perceptible a simple vista, mientras que el espacio cósmico lejano, o el de lo ultramicroscópico, lo atómico, no serían euclídeos, para el astrónomo o el cosmólogo, o el físico, en general, ya no sería la euclídea, sino una u otra de las no euclídeas, la Geometría más apropiada para estudiar los nuevos espacios reales.

De suerte que la tienda del geómetra sería una tienda de Geometrías o espacios donde vendría el físico a proveerse de los más apropiados y por ello preferibles para estudiar ciertos objetos, o resolver ciertos problemas, o formular las leyes de ciertos hechos, pero que no serían los más apropiados para estudiar *otros* objetos, o resolver *otros* problemas, o formular *otras* leyes, sino que para estos fines sería preferible también *otra* Geometría u *otro* espacio.

Lo que equivaldría a nuevas *convenciones:* las consistentes en *convenir* en elegir, ya una Geometría o espacio, ya otros, según los casos.

O en suma: un *convencionalismo* doble: de la ideación convencional de los espacios por los geómetras, y de la elección convencional de ellos por los físicos.

Este convencionalismo vino a ser reforzado por la evolución de la Lógica, determinada por sus relaciones con la Matemática iniciadas por el desarrollo de la Lógica Matemática que ha venido a superar totalmente la tradicional, reduciéndola a parte suya; y culminantes en un programa de reorganización, no sólo de las Matemáticas, sino de todas las demás ciencias, si es posible, en la forma lógica de la "teoría axiomática deductiva": sentar un grupo de axiomas o postulados tal que de él puedan deducirse los teoremas de la ciencia en la forma lógica del "bicondicional": si y sólo si —aquí los postulados—, entonces —aquí los teoremas.

Si la ciencia es de objetos empíricos, los últimos teoremas deben ser verificables empíricamente; y si son verificados así efectivamente, quedan verificados los axiomas mismos que sean la *única* condición de posibilidad de los teoremas: si y *sólo* si. . .

Si la ciencia no es de objetos empíricos, como se piensa que no lo es ninguna Matemática pura, basta con que los teoremas no incurran en contradicción entre sí.

Pero sea la ciencia que sea, la axiomatización entraña la tenden-

cia a eliminar de ella, de la ciencia, toda intuición, empírica, naturalmente, dejándola reducida a una pura forma lógica.

El refuerzo del convencionalismo por la axiomatización no está simplemente en referirse ambos a los axiomas, sino en la idea de la posibilidad de elegir entre distintos grupos de axiomas el más conveniente para la deducción bicondicional de los teoremas verificables por los objetos empíricos que interesan —posibilidad limitada por la de ser uno de los grupos la *única* condición de posibilidad de los teoremas...

Bien; pues, ahora escuchen estos párrafos de Einstein, el autor de la teoría de la relatividad.

> En sus días de escuela, los más de ustedes, los lectores de este libro, hicieron conocimiento con el noble edificio de la geometría de Euclides, y recuerdan —quizá con más respeto que amor— la soberbia construcción por cuya elevada escalinata fueron empujados durante horas sin cuento por concienzudos maestros. En razón de su pasada experiencia, a buen seguro que mirarán con desdén a quienquiera que afirmase no ser verdad ni siquiera la más extravagante proposición de esta ciencia. Pero quizá este sentimiento de orgullosa certidumbre les abandone en cuanto les preguntase alguien: ¿"Qué quiere usted decir, pues, al afirmar que estas proposiciones son verdaderas?" Prestemos a esta cuestión una pequeña atención.
>
> La Geometría parte de ciertos conceptos como "plano", "punto" y "línea recta", a los que asociamos ideas más o menos definidas, y de ciertas proposiciones simples (axiomas) que, en virtud de estas ideas, nos inclinamos a aceptar como "verdaderos". Entonces, sobre la base de un proceso lógico, del que nos sentimos forzados a admitir la justificación, muestran seguirse de estos axiomas todas las proposiciones restantes, es decir, éstas quedan probadas.
>
> Una proposición es, pues, correcta ("verdadera") cuando se ha derivado de los axiomas en la forma debida. La cuestión de la "verdad" de las distintas proposiciones geométricas queda reducida así a la de la "verdad" de los axiomas. Pero se ha reconocido hace mucho que esta última cuestión, no sólo no puede responderse con los métodos de la geometría, sino que de suyo carece totalmente de sentido. No podemos preguntar si es verdad que sólo una línea recta pasa por dos puntos. Sólo podemos decir que la geometría euclídea trata de cosas llamadas "líneas rectas", de las que se adscribe a cada una la propiedad de estar determinada únicamente por dos puntos situados en ella. El concepto de "verdad" no se ajusta a las afirmaciones de la geometría pura, porque tenemos resueltamente el hábito de signar siempre con la palabra "verdad" la correspondencia con un objeto "real"; pero

a la geometría no le interesa la relación de las ideas que encierra con los objetos de experiencia, sino sólo la conexión lógica de estas ideas entre sí.

El eco de Poincaré es bien perceptible. Ya lo percibiremos también en el desarrollo de la teoría de la relatividad.

Hay una teoría *especial* y una *general* de la relatividad, o una relatividad especial y una general.

Para hacerse una idea de ellas, es lo mejor partir de los ejemplos puestos por el propio Einstein.

> [...] Estoy a la ventanilla de un vagón de ferrocarril que viaja a velocidad uniforme, y dejo caer una piedra —sin arrojarla, pues— sobre la vía. Haciendo caso omiso del influjo de la resistencia del aire, veo a la piedra caer en línea recta. Un peatón que observa la fechoría desde el borde de la vía, advierte que la piedra cae a tierra en una curva parabólica. Ahora pregunto: las "posiciones" recorridas por la piedra ¿están "en realidad" en una línea recta o en una parábola? [...] Las posiciones [son] relativas al cuerpo de referencia [el vagón de ferrocarril o la vía] [...] La piedra recorre una línea recta relativamente [...] al vagón, pero relativamente al [...] suelo [la vía] describe una parábola. Con la ayuda de este ejemplo, se ve claramente que no hay tal cosa como una trayectoria existente independientemente [lo que era un supuesto fundamental de la Física clásica], sino sólo una trayectoria relativa a un determinado cuerpo de referencia.
>
> A fin de tener una descripción *completa* del movimiento, tenemos que especificar cómo altera el cuerpo su posición *en el tiempo*, esto es, de cada punto de la trayectoria hay que decir en qué momento esté el cuerpo situado en él. Si nos fundamos en la mecánica clásica, podemos dar satisfacción a este requerimiento [...] de la siguiente manera. Imaginemos dos relojes de construcción idéntica; el hombre a la ventanilla del vagón de ferrocarril tiene uno de ellos, y el hombre de la vía el otro. Cada uno de los observadores determina la posición ocupada por la piedra, relativamente a su propio cuerpo de referencia, a cada tic-tac del reloj que tiene en la mano.

Pero aquí se supone una *simultaneidad* de los relojes —que resulta tan relativa como las posiciones.

> ¿Son dos hechos [por ejemplo, dos emisiones de luz A y B] que son simultáneos *en referencia a la vía del ferrocarril*, también simultáneos *relativamente al tren*? Vamos a ver inmediatamente que la respuesta tiene que ser negativa. Cuando decimos que las emisiones de luz A y B son simultáneas por respecto a la vía, quere-

mos decir: los rayos de luz emitidos en los lugares A y B [...] se encuentran uno con otro en el punto medio, M, del tramo A → B de la vía. Pero los hechos A y B corresponden también a posiciones A y B del tren. Sea M' el punto medio de la distancia A → B en el tren en marcha. Justo cuando se producen las emisiones de luz, este punto M' coincide naturalmente con el punto M, pero se mueve hacia la derecha [...] a la velocidad *v* del tren. Si un observador sentado en la posición M' del tren no fuera a esta velocidad, permanecería constantemente en M', y los rayos de luz emitidos en A y B le alcanzarían simultáneamente, esto es, se encontrarían justo donde está situado. Pero en realidad (considerado en referencia a la vía) corre hacia el rayo de luz que viene de B, mientras que huye del rayo de luz que viene de A. Por ende, el observador verá el rayo de luz emitido por B antes que el emitido por A. Los observadores que tomen el tren mismo como su cuerpo de referencia, tienen que llegar, por tanto, a la conclusión de que la emisión de luz B tuvo lugar antes que la emisión de luz A. Y así llegamos a este importante resultado:

Los hechos que son simultáneos en referencia a la vía, no son simultáneos por respecto al tren, y *viceversa* (relatividad de la simultaneidad). *Cada cuerpo* de referencia [...] tiene su propio tiempo particular; si no se nos dice el cuerpo de referencia al que se refiere la enunciación del tiempo [de un hecho], no tiene sentido [ésta].

[...] el tiempo requerido por un determinado suceso respecto del vagón no debe considerarse igual a la duración del mismo suceso juzgado desde la vía (como cuerpo de referencia).

Cosa análoga pasa con las distancias:

Consideremos dos determinados puntos del tren que viaja a lo largo de la vía con la velocidad *v*, e indaguemos la distancia entre ellos. El plan más sencillo es usar el tren mismo como cuerpo de referencia. [...] Un observador en el tren mide el intervalo marcando con su vara de medir en una línea recta (*p. ej.*, a lo largo del suelo del vagón) tantas veces como sea necesario para llevarla de un punto [...] al otro. Es una cosa diferente si la distancia ha de juzgarse desde la vía.

Si llamamos A' y B' los dos puntos del tren cuya distancia se pide, estos dos puntos están moviéndose con la velocidad *v* a lo largo de la vía. En primer lugar necesitamos determinar los puntos A y B de la vía que están siendo pasados exactamente por los puntos A' y B' en un determinado momento *t* —juzgado desde la vía. [...] La distancia entre estos puntos A y B se mide aplicando repetidamente la vara de medir a lo largo de la vía.

A *priori* no es seguro en modo alguno que esta última medida nos dé el mismo resultado que la primera. [...] La longitud del

tren medida desde la vía puede ser diferente de la obtenida midiendo dentro del tren mismo.

Ahora bien,

> [. . .] dos [. . .] hipótesis de la mecánica clásica eran [éstas]:
> (1) El . . . tiempo entre dos hechos es independiente [. . .] del movimiento del cuerpo de referencia.
> (2) La . . . distancia entre dos puntos de un cuerpo rígido es independiente [. . .] del movimiento del cuerpo de referencia.

Los ejemplos anteriores enseñan que ambas hipótesis son

> [. . .] injustificables [. . .]

y deben reemplazarse por las contrarias: la distancia entre dos puntos de un cuerpo rígido y el tiempo entre dos hechos, dependen del movimiento del cuerpo de referencia.

> Esto supuesto,
> [. . .] el principio *especial* de relatividad [. . .]
> [. . .] sostiene que podemos escoger igualmente bien el vagón o la vía como nuestro cuerpo de referencia para la descripción de cualquier hecho [. . .],

porque

> [. . .] [s]i formulamos las leyes generales de la naturaleza, tal como se obtienen de la experiencia, haciendo uso de
> (a) la vía [. . .]
> (b) del vagón como cuerpo de referencia,
> estas leyes generales de la naturaleza (*p.ej.*, las leyes de la mecánica [. . .]) tienen exactamente la misma forma en ambos casos.

Sólo que

> [. . .] [la] validez del principio de relatividad se admitió sólo para [. . .] cuerpos de referencia [en cierto estado de movimiento], pero no para otros (*p.ej.*, los dotados de un movimiento de otra clase). En este sentido hablamos del principio *especial* de relatividad, o teoría especial de la relatividad.
> En contraste con esto, vamos a entender por el "principio general de relatividad" la siguiente proposición: *todos* * los cuerpos de referencia [. . .] son equivalentes para la descripción de los fenóme-

* Subrayado de J. Gaos. (N. E.)

nos naturales (formulación de las leyes generales de la naturaleza), cualquiera que sea su estado de movimiento.

Los cuerpos de referencia para los cuales se admitió la validez del principio especial de relatividad, eran los cuerpos en movimiento rectilíneo uniforme o en reposo, como el tren y la vía. Aquellos para los que no se admitió, los dotados de un movimiento de otra clase, son los dotados de un movimiento acelerado o retardado, rectilíneo o por rotación. A éstos, además de aquéllos, va a extenderse el principio general de relatividad, partiendo de nuevos ejemplos. (22/7/67)

> Imaginémonos trasladados a nuestro viejo amigo el vagón de ferrocarril, que viaja a una velocidad uniforme. Mientras se mueve uniformemente, el ocupante del vagón no se percata de su movimiento, y por esta razón puede interpretar sin dificultad los hechos del caso como indicando que el vagón está en reposo, pero la vía en movimiento. Es más, de acuerdo con el principio *especial* * de relatividad, esta interpretación está perfectamente justificada también desde un punto de vista físico.
>
> Si el movimiento del vagón se cambia ahora en un movimiento no uniforme, como por ejemplo mediante una poderosa aplicación de los frenos, el ocupante del vagón experimenta un correspondientemente poderoso empellón hacia adelante. El movimiento retardado se manifiesta en el comportamiento mecánico de los cuerpos relativamente a la persona del vagón. El comportamiento mecánico es diferente del comportamiento del caso considerado anteriormente, y por esta razón parece imposible que relativamente al vagón en movimiento no uniforme valgan las mismas leyes mecánicas que valían en referencia al vagón en reposo o en movimiento uniforme. [...] en oposición al principio *general* ** de relatividad,

que afirmaba la validez de las leyes de la naturaleza para todos los cuerpos de referencia, cualquiera que sea su estado de movimiento. La cuestión es, pues, explicar esta validez universal de las leyes, a pesar de la diferencia entre los estados de movimiento de los cuerpos de referencia.

> "Si cogemos una piedra y la dejamos ir, ¿por qué cae al suelo?" La respuesta usual a esta pregunta es: "Porque es atraída por la Tierra". La física moderna formula la respuesta un tanto diferentemente por la siguiente razón. [...] hemos llegado a considerar la acción a distancia como un proceso imposible sin la intervención de algún medio intermediario. Si, por ejemplo, un imán atrae un

* Subrayado de J. Gaos. (N. E.)
** Subrayado de J. Gaos. (N. E.)

pedazo de hierro, no nos contentamos con considerarlo como significando que el imán actúa directamente sobre el hierro a través del espacio vacío intermedio, sino que nos sentimos forzados a imaginar [. . .] que el imán llama siempre a la existencia a algo físicamente real en el espacio en torno, algo que es lo que se llama un "campo magnético". A su vez, este campo magnético opera sobre el pedazo de hierro, tal que éste pugna por moverse hacia el imán.

La acción de la tierra sobre la piedra tiene lugar indirectamente. La tierra produce en sus alrededores un campo gravitatorio, que actúa sobre la piedra y produce su movimiento de caída.

[. . . . . .]

. . .el campo gravitatorio exhibe una notabilísima propiedad [. . .] Los cuerpos que se mueven bajo la sola influencia de un campo gravitatorio reciben una aceleración *que no depende lo más mínimo del material o del estado físico del cuerpo.* Por ejemplo, un pedazo de plomo y un pedazo de madera caen exactamente de la misma manera en un campo gravitatorio [en el vacío] cuando lo hacen desde un estado de reposo o con la misma velocidad inicial.

Imaginemos una gran parte del espacio vacío, tan alejada de estrellas y otras masas apreciables, que tengamos ante nosotros aproximadamente las condiciones requeridas [de aislamiento]. Como cuerpo de referencia imaginemos un espacioso cajón, parecido a una habitación, y dentro un observador equipado con aparatos. La gravitación no existe, naturalmente, para este observador [debido al aislamiento]. Tiene que atarse con cuerdas al suelo, de otro modo el más ligero impacto contra el suelo le hará elevarse lentamente hacia el techo de la habitación.

En el centro de la tapa del cajón está fijo por fuera un gancho al que está sujeta una cuerda, y ahora un "sér" (qué clase de sér es indiferente para nosotros) empieza a tirar de la cuerda con una fuerza constante. El cajón con el observador empieza a moverse "hacia/para arriba" con un movimiento uniformemente acelerado. En el curso del tiempo su velocidad alcanzará valores inauditos —supuesto que estamos viéndolo todo desde otro cuerpo de referencia del que no se esté tirando con una cuerda.

Pero ¿cómo verá el proceso el hombre del cajón? La aceleración del cajón se le trasmitirá por la reacción del suelo del cajón. Si suelta un cuerpo que tenía antes en la mano, la aceleración del cajón ya no se trasmitirá a este cuerpo, y por esta razón el cuerpo se acercará al suelo del cajón con un movimiento acelerado relativo. El observador se convencerá, además, de que *la aceleración del cuerpo en dirección al suelo del cajón es siempre de la misma magnitud, cualquiera que sea la clase de cuerpo que pueda usar para el experimento.*

Basándose en el conocimiento del campo gravitatorio (como se

> lo expuso en el [pasaje] anterior), el hombre del cajón llegará así a la conclusión de que él y el cajón están en un campo gravitatorio [...] Naturalmente, le destanteará un momento. Por qué el cajón no cae en este campo gravitatorio. Pero justo entonces descubre el gancho en el centro del techo del cajón y la cuerda sujeta a él, y consecuentemente llega a la conclusión de que el cajón está suspendido en reposo en el campo gravitatorio.
>
> Aun cuando está siendo acelerado respecto al [...] espacio considerado primero, podemos no obstante considerar el cajón como estando en reposo. Así tenemos buenas razones para extender el principio de relatividad hasta incluir cuerpos de referencia que están acelerados en respecto mutuo, y como resultado hemos obtenido un poderoso argumento en favor de un postulado general de relatividad.

Es decir, que el hecho de que el hombre del cajón interprete la caída de los cuerpos que suelta como efecto de encontrarse el cajón en reposo en un campo gravitatorio, a pesar de que la aparente caída de los cuerpos se deba a la ascensión del cajón, prueba la misma relatividad de estos movimientos que había quedado reconocida de los rectilíneos uniformes. Y ahora puede explicarse de la misma manera el caso que pareció oponerse al principio general de relatividad.

> Podemos ahora apreciar por qué no es convincente aquel argumento [...] Es ciertamente verdad que el observador del vagón experimenta un empellón hacia delante como resultado de la aplicación de los frenos, y que reconoce en él la no-uniformidad del movimiento (retardado) del vagón. Pero nadie le obliga a referir el empellón a una aceleración (o retardo) "real" del vagón. También podía interpretar la experiencia así: "Mi cuerpo de referencia (el vagón) permanece constantemente en reposo. Pero en referencia a él existe (durante el período de aplicación de los frenos) un campo gravitatorio dirigido hacia delante [...] Bajo la influencia de este campo, la vía junto con la Tierra se mueve no-uniformemente de tal manera, que su velocidad original en dirección hacia atrás se reduce continuamente.

Si la teoría de la relatividad de Einstein se redujese a lo anterior, quizá sería lo que dice uno de los cosmólogos de que les voy a decir algo aún en esta lección:

> [...] nada más que una glorificada generalización de la vieja teoría newtoniana de la gravedad [...]

o de la Mecánica clásica, y por lo mismo, tampoco representaría quizá nada radicalmente nuevo sobre lo representado por la Física

clásica para la idea del mundo. Pero lo anterior tiene implicaciones, consecuencias, aplicaciones, que hacen de la teoría una de las dos fundamentales de la Física de nuestros días —la obra es la de los cuantos— según valoración tan repetida como autorizada. De sus implicaciones, consecuencias y aplicaciones, hay una que se refiere directamente a la idea del mundo natural, y es la siguiente.

> Si reflexionamos sobre la cuestión de cómo debe verse el universo, considerado como un todo, la primera respuesta que se nos ocurre, es seguramente ésta: por lo que mira al espacio (y al tiempo), el universo es infinito. Hay estrellas dondequiera, así que la densidad de la materia, aunque muy variable en detalle, es, no obstante, por término medio dondequiera la misma.
>
> Esta idea no está en armonía con la teoría de Newton. Esta teoría requiere más bien que el universo tenga una especie de centro en que la densidad de las estrellas sea un máximo, y que a medida que avancemos alejándonos de este centro disminuya la densidad de grupo de las estrellas, hasta que finalmente, a grandes distancias, la suceda una región infinita de vacío. Este universo estelar debe ser una isla finita en el océano infinito del espacio.
>
> Esta concepción no es de suyo muy satisfactoria. Es aún menos satisfactoria porque conduce al resultado de que la luz emitida por las estrellas, y también estrellas individuales del sistema estelar, estén yéndose perpetuamente al espacio infinito, sin volver nunca, y sin volver a entrar nunca en interacción con otros objetos de la naturaleza. Semejante universo material finito estaría destinado a empobrecerse gradual, pero sistemáticamente.
>
> [. . . . . .]
>
> Pero las especulaciones sobre la estructura del universo pueden moverse también en una dirección muy distinta. El desarrollo de la geometría no euclídea condujo a reconocer el hecho de que podemos dudar de la *infinitud* de nuestro espacio sin entrar en conflicto con las leyes del pensamiento o con la experiencia [. . .]
>
> En primer lugar, imaginamos una existencia en un espacio bi-dimensional. Seres planos [. . .] libres de moverse en un *plano*. Para ellos no existe nada fuera de este plano [. . .]. En contraste con el nuestro, el universo de estos seres es bi-dimensional; pero, igual que el nuestro, se extiende hasta el infinito [. . .]
>
> Consideremos ahora una segunda existencia bi-dimensional, pero esta vez sobre una superficie esférica en lugar de un plano [. . .] Su universo entero de observación se extiende exclusivamente sobre la superficie de la esfera [. . .] si tratan de trazar una línea recta, obtendrán una curva, que nosotros, "seres tri-dimensionales", llamamos un círculo máximo, esto es, una línea cerrada sobre sí misma, de determinada longitud finita [. . .] Análogamente, este universo tiene un área finita [la de la superficie esférica] [. . .] El gran encanto que resulta de estas consideraciones estriba en reconocer

> el hecho de que *el universo de estos seres es finito y sin embargo no tiene límites* [porque puede ser recorrido en la misma dirección indefinidamente].
>
> [... ...]
>
> A este universo *esférico bi-dimensional* hay una analogía tridimensional, el espacio *tri-dimensional esférico* [...] Posee un volumen finito, que está determinado por su "radio" [...]

El universo físico sería, pues, un universo de tres dimensiones, pero no plano, como el espacio euclídeo y como nos parece el real, sino no euclídeo, esférico, y, por ende, a la vez *finito e ilimitado* en sentido análogo al segundo de los universos bi-dimensionales antes imaginados. Y esta idea del mundo natural estaría apoyada por las consideraciones sobre la relación entre la extensión del espacio y la densidad de la materia, que no apoyaban la concepción newtoniana.

> [...] el cálculo muestra que en un universo [ya sólo] cuasi-euclídeo, la densidad media de la materia sería necesariamente nula. Así, semejante universo no podría estar habitado por materia dondequiera; nos presentaría aquel insatisfactorio cuadro que pintamos [...]
>
> Si hemos de tener en el universo una densidad media de materia que difiera de cero, por pequeña que sea la diferencia, el universo no puede ser [ni] cuasi-euclídeo. Por el contrario, los resultados de cálculo indican que si la materia estuviese distribuida uniformemente, el universo sería necesariamente esférico [...]

y

> [...] necesariamente finito.

Es decir, en suma, que habría una incompatibilidad entre materialidad e infinitud [ya para Aristóteles!]; o en términos menos —filosóficos, pero más gráficos: la materia, en un espacio infinito, se dilataría tanto, correlativamente enrareciéndose tanto, que se aniquilaría... Pero ¿y si la densidad o la cantidad de la materia fuese infinita?...

La idea del mundo natural propuesta por Einstein es, en todo caso, una idea *estática*, poco en consonancia, no ya con el evolucionismo biológico y el historicismo dominantes en las ciencias de la vida y humanas, sino incluso con el evolucionismo a que habían llegado antes de Darwin las ciencias de la naturaleza inanimada, en la Geología y, sobre todo, para el caso, en la Astronomía y Cosmología de Kant y Laplace. Pero a reanudar con éstos ha venido en los últimos treinta años, inspirado por la nueva Física, un desplazamiento del interés por la *estructura* del cosmos, objeto de la *Cosmo-*

logía, hacia el *origen* y *desarrollo* del cosmos, objeto de la *Cosmogonía*; y en la actualidad hay dos grandes teorías cosmogónicas en rivalidad aún no resuelta en favor de ninguna de las dos: la llamada precisamente "evolucionista", o del "universo expansivo", o de la "superdensidad", o de "la gran explosión", concebida principalmente por el físico ruso-norteamericano Gámof,* y la llamada de la "creación continua" o del "estado estacionario", representada principalmente por el astrónomo inglés Hoyle.

La primera supone que hace unos cinco billones de años el universo se comprimió en una masa esférica sólo treinta veces mayor que el Sol para la materia del visible en la actualidad, y de una densidad total cien billones de veces mayor que la del agua, a consecuencia del colapso de un estado anterior del que, como consecuencia también del mismo colapso, no queda reliquia alguna por la que saber algo de él, o lo que Gámof dice que la era de tal estado

> [...] puede llamarse propiamente "era del S. Agustín", por haber sido S. Agustín de Hipona el primero que planteó la cuestión de "lo que estuvo haciendo Dios antes de hacer el cielo y la tierra [...]

A consecuencia, a su vez, de un rebote elástico al colapso y la compresión, la masa inició una expansión que continúa hasta el día de hoy, sin

> [...] *probabilidad alguna de que la presente expansión cese nunca* o *acabe en un colapso.*

El universo sería, pues, infinito hacia el futuro; pero sería infinito también hacia el pasado, suponiendo que la era de S. Agustín fue la de una compresión desde el infinito hasta el repetido colapso. Y sería también infinito en el espacio.

La masa iniciadora de la expansión habría estado constituida por una gran proporción de radiación, o luz de la hoy visible e invisible, y una pequeña proporción de partículas atómicas: la expansión misma fue haciendo a esta masa evolucionar hacia la estructura del universo que éste *presenta* en la actualidad.

Es también una teoría del origen y evolución del cosmos que empalma con la del origen y evolución de la vida.

> [...] Con la ayuda de las radiaciones de los respectivos soles, ciertos compuestos químicos presentes en la superficie de [algunos] planetas, pasaron por un proceso evolutivo, hasta ahora no bien

* Léase Gamow. (N. E.)

> comprendido, en el que se desarrollaron materiales orgánicos de complejidad más y más alta. Así, las desnudas superficies rocosas de [estos] planetas se cubrieron pronto [relativamente] de las verdes alfombras de bosques y praderas. Aparecieron los animales, primero primitivos y luego más y más complicados, que evolucionaron finalmente hacia el ser humano [...]
> [...] la evolución orgánica tiene lugar a un *tempo* mucho más lento que los procesos físicos en gran escala del universo.
> En efecto, tomó menos de una hora hacer los átomos, unos pocos cientos de millones de años hacer las estrellas y planetas, pero ¡cinco billones de años hacer el hombre!

Esta primera teoría del origen del cosmos, en el sentido de esta explicación de Gámof:

> En vista de las objeciones hechas por algunos científicos acerca del uso de la palabra "creación", debe explicarse que el autor entiende este término, no en el sentido de "hacer algo de la nada", sino más bien de "dar forma a algo informe", como, por ejemplo, en la frase "la última creación de la moda parisién".

La segunda teoría supone que el universo es igualmente infinito en el espacio y el tiempo, pero rechaza toda evolución de él, suponiendo, en cambio, que desde siempre y para siempre se encuentra y encontrará en el mismo estado —estacionario, pues; lo que resultaría una Cosmogonía o teoría del origen del cosmos paradójica, por no decir contradictoria, si no fuese que la teoría propone, en vez del tradicional origen *inicial*, un origen *intersticial*, por decirlo así: pues consiste sustancialmente en suponer, para rellenar los vacíos que en otro caso dejaría la expansión, reconocida también por esta teoría, debido a ser fenómeno de observación, (23/7/67)

> [...] que un átomo de hidrógeno debe originarse cada segundo en un cubo con lados de 160 kilómetros. O dicho de manera un poco diferente: aproximadamente un cuarto de millón de átomos de hidrógeno se originan cada segundo en un volumen de espacio igual al volumen de la Tierra, o aproximadamente un átomo cada siglo en un volumen igual al edificio del Empire State. Aunque esto parezca muy pequeño, no lo es cuando se acumula a través de todo el universo "observable". [...] Dentro de esta región del espacio la materia que se origina es aproximadamente [un 1 seguido por 32 ceros] de toneladas por segundo.

Inmediatamente se siente

> [...] el impulso de preguntar de dónde llega el material originado. [...]

Y se encuentra esta respuesta:

> [...] tal pregunta carece completamente de sentido en términos científicos. ¿Por qué existe la gravitación? ¿Por qué existen los campos eléctricos? ¿Por qué existe el universo? Estas preguntas están a la par con la interrogante de dónde viene la materia recién originada, igualmente carente de sentido e infructuosa. La línea divisoria entre lo que puede o no preguntarse justificadamente, depende de la organización de la ciencia, en particular del papel representado por las leyes de la física. Podemos hacer preguntas con mucha libertad acerca de las consecuencias de las leyes de la física. Pero si preguntamos por qué las leyes de la física son como son, recibiremos sólo la respuesta de que las leyes de la física tienen consecuencias que concuerdan con la observación. Si más adelante preguntamos por qué existe dicha concordancia, entramos en el terreno de la metafísica: en todo caso el científico no arriesgará una respuesta.

También:

> [...] Las viejas preguntas acerca del principio y el fin del universo... no tienen sentido, por la razón de que el universo no tuvo un principio ni tendrá un fin. [...]

Y para remate:

> [...] Por ahora, la investigación de lo ultra pequeño por parte del hombre termina en el misterio, y la investigación de lo ultragrande termina también en el misterio. No es una esperanza traída de los cabellos que ambos misterios resulten íntimamente ligados.

El sentido es éste: la originación de materia de la índole y en la proporción dichas debe erigirse en una ley física, por ser la que mejor explicaría los fenómenos observados en el cosmos. La explicación de estos fenómenos, en particular por lo atómico, y la investigación en general de esto último, están limitadas por el misterio, pero sólo en la actualidad: hay la esperanza de llegar a comprender el misterio —pero sólo científicamente: a la ciencia le quedará siempre un misterio— que confiar a la Filosofía.

Por su parte, Gámof ve mejor dónde está más precisamente el misterio no sólo de su propia teoría, sino también de la rival —y se puede añadir: de toda Cosmogonía y, aún, de toda idea acerca de la finitud del mundo en lo grande y en lo pequeño, en los extremos y en los intersticios.

El hecho de que un material que ocupa un espacio infinito pueda

estrujarse o expandirse y seguir ocupando el mismo espacio infinito, es una de las llamadas "paradojas del infinito". La ilustra mejor que nada un ejemplo puesto por el famoso matemático alemán David Hilbert en una de sus conferencias.

"Imaginen —dijo Hilbert— un hotel con un número finito de cuartos y que todos ellos están ocupados. Cuando llega un nuevo cliente, el encargado tiene que despedirlo a pesar suyo. Pero imaginemos un hotel con un número infinito de cuartos. Incluso si todos los cuartos están ocupados, el encargado tendrá el gusto de acomodar a un nuevo cliente. Todo lo que tiene que hacer es pasar al ocupante del primer cuarto al segundo, al del segundo al tercero, al del tercero al cuarto, *y así sucesivamente*... Entonces el nuevo cliente puede entrar en el primer cuarto. Imaginen ahora un hotel con un número infinito de cuartos, todos ocupados —continuó Hilbert—, y un número infinito de nuevos clientes. El encargado tendrá el gusto de complacerles. Moverá al ocupante del primer cuarto al segundo, al ocupante del segundo al cuarto, al ocupante del tercero al sexto, *y así sucesivamente*... Entonces cada cuarto alterno (todos los números impares) estarán libres para acomodar a la infinidad de nuevos clientes."

Exactamente de la misma manera que un hotel infinito puede acomodar un número infinito de clientes sin amontonarlos, un espacio infinito puede contener cualquier cantidad de materia, y, hállese esta materia más apretada que los arenques en un barril o esparcida tan sutilmente como la mantequilla en un sandwich de tiempo de guerra, siempre habrá bastante espacio para ella. [...] Hoyle [postula] que el continuo enrarecimiento de la materia en el espacio del universo, causado por la continua expansión, está compensado por la creación continua de nueva materia que tiene lugar uniformemente a través del espacio [interestelar] [...] [y] la cantidad de materia dentro de un volumen dado siempre permanece constante. Simplemente tenemos aquí una de las paradojas del infinito, que cae dentro de la categoría del hotel en el ejemplo de David Hilbert.

Otro especialista autorizado en Cosmología acaba un libro con lo siguiente, con lo que va a acabar también esta lección.

A despecho de notables avances recientes en nuestra comprensión teórica de la naturaleza, estamos aún obligados a admitir que "el universo es una hipótesis". [...] en los límites de nuestra visión no hay todavía señales de un fin. Nuestra idea del universo en conjunto es todavía un producto de la imaginación.

"... Había un monje que se permitía criticar las enseñanzas del Maestro sobre la investigación cosmológica. A fin de saber dónde termina el mundo comenzó... a interrogar a los dioses de los cielos sucesivos... Finalmente, se manifestó el propio Gran

> Brahma, y el monje le preguntó dónde terminaba el mundo... El Gran Brahma cogió a aquel monje por el brazo, se lo llevó aparte y le dijo: 'Esos dioses mis servidores, me tienen por tal, que no hay nada que yo no pueda ver, comprender, realizar. Por tanto, no quise contestar delante de ellos. Pero no sé dónde termina el mundo...' "

Es una cita de los *Diálogos del Buda* hecha por el autor citado por mí. (24/7/67) (Leída el 27/7/67)

Lección 11

CORPÚSCULOS Y ONDAS

Los COMIENZOS de la lección anterior recordaron, que la ciencia *moderna* de la naturaleza inanimada fue reducible a la Mecánica newtoniana y a las teorías atómicas de la materia y ondulatoria de la luz, y la lección pasó revista a la "crisis" de la Mecánica newtoniana por obra de las Geometrías no euclídeas y la teoría de la relatividad, y a las actuales Cosmogonías reanudadoras de las de Kant y Laplace, que añadieron la idea de origen y evolución a la idea estática del cosmos, que era la idea de éste en la Mecánica newtoniana. La lección de hoy va, pues, a pasar revista a la crisis de las teorías atómica de la materia y ondulatoria de la luz, por obra de descubrimientos iniciados a fines del siglo pasado y de las nuevas teorías que requirieron para explicarlos.

Los átomos de la teoría atómica clásica eran átomos *de materia*, y, de acuerdo con su nombre, unidades *indivisibles*: las notas esenciales de tales átomos eran, pues, la *materialidad* y la *indivisibilidad*. El primero de los descubrimientos aludidos fue el de un átomo de *energía*, parte de los átomos de materia, que en el mismo acto resultaron, pues, *divididos* y compuestos. Este primer descubrimiento puso en crisis, por tanto, las dos notas esenciales de los átomos de la teoría clásica: la *materialidad* y la *indivisibilidad*. Este primer descubrimiento fue el del *electrón*, hecho por Thompson en 1897. El electrón es un *corpúsculo* de *electricidad*, negativa, y uno o más electrones son parte de los átomos de los distintos cuerpos simples, desde el hidrógeno al uranio. Son parte de estos átomos, puesto que pueden sacarse de ellos por diversos procedimientos técnicos; y son corpúsculos de electricidad negativa, por ser estos corpúsculos la única explicación posible de ciertos rayos que se comportan como sólo pueden comportarse estando integrados por tales corpúsculos.

El descubrimiento de los electrones bastó para hacerse de los átomos, o de la *materia*, compuesta por ellos como elementos —que resultaban compuestos a su vez de elementos menores—, la idea de una estructura *eléctrica* de ella, o sea, *energética* —en contra de la distinción anterior entre la materia y la energía, y una idea de la estructura de los átomos mismos como la plasmada en el *modelo de átomo* de Rutherford, que dio a ambas ideas y este su modelo, una veintena de años después, la siguiente expresión popular:

[...] El átomo ha sido largamente familiar como la unidad última de la materia.

Mientras se tenían las más vagas ideas acerca de la posible estructura de los átomos, había entre los espíritus más filosóficos la general creencia de que los átomos no podían considerarse como unidades simples e inconexas. Para la clasificación de estas ideas tan vagas, fue de extraordinaria importancia la prueba, en 1897, de la existencia independiente del electrón como una unidad de masa electrificada y móvil, diminuta comparada con la del átomo más ligero.

[... ...]

Temprano se había sospechado que la electricidad era átomica por naturaleza. Esta idea se confirmó y extendió con el estudio de las cargas de electricidad acarreadas por los electrones. Una de las principales dificultades ha sido la incertidumbre acerca del papel desempeñado relativamente por la electricidad positiva y la negativa en la estructura del átomo. El electrón tiene una carga negativa de una unidad fundamental, mientras que el átomo de hidrógeno cargado tiene una carga de una unidad positiva. Hay la prueba más fuerte de que los átomos de la materia están construidos con estas dos unidades eléctricas.

Puede ser de interés tratar de visualizar la concepción del átomo que hemos alcanzado hasta aquí, tomando por ilustración el átomo más pesado, el uranio. En el centro del átomo está un diminuto núcleo rodeado por un torbellino de 92 electrones, todos en movimiento en órbitas definidas, y ocupando, pero de ningún modo llenando, un volumen muy grande comparado con el del núcleo. Algunos de los electrones describen órbitas aproximadamente circulares alrededor del núcleo; otros, órbitas de una forma más elíptica cuyos ejes giran rápidamente alrededor del núcleo. El movimiento de los electrones en los distintos grupos no está necesariamente confinado a una determinada región del átomo, sino que los electrones de un grupo pueden penetrar profundamente en la región ocupada principalmente por otro grupo, suministrando así un tipo de interconexión o acoplamiento entre los varios grupos. [...]

El átomo nuclear se ha comparado con frecuencia a un sistema solar donde el Sol corresponde al núcleo y los planetas a los electrones. La analogía, sin embargo, no tiene que apretarse demasiado. Supóngase, por ejemplo, que imaginamos que un grande y veloz visitante celeste atraviesa nuestro sistema solar y sale de él, sin ninguna catástrofepa ra él mismo o los planetas. El resultado inevitable serán cambios permanentes (en las duraciones del mes y el año), y nuestro sistema no volverá nunca a su estado original. Compárese esto con el efecto del disparo de un electrón a través de la estructura electrónica del átomo. El movimiento de muchos de los electrones quedará perturbado por su paso, y en casos especiales puede un electrón ser desplazado de su órbita y lanzado

fuera de su sistema atómico. En breve tiempo, otro electrón caerá en la plaza vacante desde uno de los grupos exteriores, y esta plaza vacante se llenará a su vez, y así hasta que el átomo esté de nuevo reorganizado. En todos los casos, el estado final del sistema electrónico es el mismo del comienzo.

Poco después del descubrimiento del electrón, en 1900, descubrió Planck los *cuantos* de energía: cierta radiación no se emitía en cantidad variable *continuamente*, sino sólo en cantidades múltiplos de una o *discontinuas*: como si un chorro de agua no fuese manando más o menos abundantemente, sino que manase únicamente a un determinado volumen, o al doble, cuádruple, etc., exactamente de tal volumen, pero nunca a un volumen intermedio. Este descubrimiento y teoría hizo resaltar definitivamente la *discontinuidad* de la *energía*, con la significación que indicaré en su lugar.

Así como el descubrimiento de los electrones condujo al modelo de átomo de Rutherford, la teoría de los cuantos condujo al modelo de átomo de Bohr, un modelo más perfecto, por más de acuerdo con los fenómenos que se iban estudiando y los descubrimientos que se iban haciendo: en sustancia, consiste en idear a los electrones girando solamente en órbitas *fijas*, o no pudiendo girar en ninguna intermedia, sino sólo *saltar* de una fija a otra —*discontinuidad* entre las órbitas o los movimientos en ellas correspondiente a la discontinuidad en la emisión de la energía por los cuantos determinados y no por ninguno intermedio. (30/7/67)

Poco después, de nuevo, del descubrimiento de los cuantos de energía, en 1905, introdujo Einstein los *fotones* o átomos *de luz*, para explicar el efecto *fotoeléctrico*: al iluminar, por ejemplo, un trozo de metal, se emiten electrones —impelidos por el choque de los fotones de la luz iluminante. Estos fotones no sólo vinieron a confirmar los anteriores descubrimientos y teorías acerca de los átomos de energía y la composición de los átomos, sino a poner en crisis la teoría ondulatoria de la luz: ésta ya no sería el fenómeno de unas ondas, por lo menos *exclusivamente*; sería, por lo menos *también*, el fenómeno del movimiento de unos corpúsculos —en contra de la imposibilidad de que tal fuera afirmada por el creador de la teoría ondulatoria, Huygens; y con ello la confirmación, asimismo, de la nueva relación entre la materia y la energía, otra de las implicaciones, consecuencias o aplicaciones de la teoría de la relatividad de que dije en la lección anterior que habían hecho de esta teoría una de las dos fundamentales de la Física de nuestros días y que Einstein mismo expuso popularmente como sigue:

Para entender la ley de la equivalencia de la masa y la energía, tenemos que remontarnos a los dos principios de conservación o "equilibrio" que, independientemente uno de otro, ocupaban un alto lugar en la física prerrelativista. Eran el principio de la conservación de la masa. [...]

Considérese, por ejemplo, un péndulo cuya masa oscila entre [por encima de la mesa entre sus dos extremos: adapto el texto de Einstein a nuestro caso]. En estos puntos está la masa más alta [...] que [sobre el centro de la mesa], el punto más bajo de la trayectoria. En [este punto], por otra parte, la altura ha desaparecido y en lugar de ella tiene la masa una velocidad [determinada]. Es como si la altura pudiera convertirse enteramente en velocidad, y viceversa. La relación exacta se expresaría [en una fórmula matemática]. [...]

Lo importante es que algo permanece *constante* * a través del proceso [de *conversión* de la altura en velocidad y viceversa], y este algo es la energía. [Sobre los extremos de la mesa] es una energía de posición, o energía "potencial" [es decir, que *puede* producir movimiento, en cuanto empiece la masa a bajar, o la altura a convertirse en velocidad]; [sobre el centro de la mesa] es la energía del movimiento [mismo] o energía "cinética". Si esta concepción es correcta, la suma [de las dos energías], debe tener el mismo valor para cualquier posición del péndulo [sobre los extremos, máxima energía potencial, mínima cinética; sobre el centro de la mesa, máxima cinética, mínima potencial; entre un extremo y el centro, o el centro y el otro extremo, más o menos cinética y más o menos potencial, o sea, que la energía se conserva siempre la misma como suma de la cinética y la potencial aumentadas y disminuidas correlativamente]. Y así se encuentra que es realmente el caso. La generalización de este principio [del péndulo] nos da la ley de la conservación de la energía *mecánica.*** Pero ¿qué pasa si una fricción pára el péndulo?

La respuesta a esto se encontró en el estudio de los fenómenos del calor. Este estudio, basado en la suposición de que el calor es una sustancia indestructible que fluye de un cuerpo caliente a otro frío, parecía darnos un principio de la "conservación del calor". Por otra parte, desde tiempo inmemorial se ha sabido que el calor podía producirse por fricción, como en los procedimientos de los indios para hacer fuego. Los físicos fueron largo tiempo incapaces de dar cuenta de esta forma de "producción" de calor. Sus dificultades sólo se superaron cuando se estableció felizmente que, para toda cantidad dada de calor producida por fricción, había que gastar una cantidad exactamente proporcional de energía. Así llegamos al principio de la "equivalencia del trabajo y el calor". En

* Subrayado de J. Gaos.
** Subrayado de J. Gaos.

nuestro péndulo, por ejemplo, la energía mecánica se convierte gradualmente en calor con la fricción.

De tal suerte se fundieron en uno los principios de la conservación de las energías mecánica y térmica. Los físicos se convencieron, fundándose en ello, de que el principio de conservación podía extenderse hasta abarcar los procesos químicos y electromagnéticos —en suma, podía aplicarse a todos los campos. Parecía que en nuestro sistema físico había una suma total de energías que permanecía constante a través de todos los cambios que podían ocurrir.

Ahora, el principio de la conservación de la masa. La masa se define por la resistencia que opone un cuerpo a su aceleración (masa inerte/inercial). También se mide por el peso del cuerpo (masa pesada/gravitacional). Que estas dos definiciones radicalmente distintas lleven al mismo valor para la masa de un cuerpo es, en sí, un hecho asombroso. De acuerdo con el principio —a saber, que las masas permanecen sin cambiar en medio de todos los cambios físicos o químicos—, la masa parecía ser la cualidad esencial (por invariable) de la materia. La calefacción, la fusión, la vaporización, o la combinación en compuestos químicos no cambiaba la masa total.

Los físicos aceptaron este principio hasta hace unos pocos decenios [Einstein escribe esto en 1946]. Pero el principio probó ser inadecuado enfrente de la teoría especial de la relatividad. Se fundió por ello con el principio de la energía —justo como, unos 60 años antes, el principio de la conservación de la energía mecánica se había combinado con el principio de la conservación del calor. Pudiéramos decir que el principio de la conservación de la energía, después de haberse tragado el de conservación del calor, pasó a tragarse el de la conservación de la masa —y se quedó solo con el campo. (29/7/67)

Se acostumbra a expresar la equivalencia de la masa y la energía [. . .] con [una] fórmula [en la que] la energía [. . .] contenida en un cuerpo estacionario [,o] que pertenece a [su] masa[,] es igual a esta masa, multiplicada por el cuadrado de la enorme velocidad de luz —que es decir una vasta cantidad de energía por cada unidad de masa.

Pero si cada gramo de material contiene esta tremenda energía, ¿por qué pasó tanto tiempo sin tenerse noticia de ella? La respuesta es bastante simple: mientras no se emite exteriormente nada de la energía, no puede observarse. Es como si un hombre que es fabulosamente rico nunca gastase o diese un centavo; nadie podría decir qué rico era.

Ahora podemos invertir la relación y decir que un aumento en la cantidad de energía tiene que ir acompañado por un aumento [. . .] en la masa. Puedo suministrar fácilmente energía a la masa —por ejemplo, si la caliento en 10 grados. Entonces, ¿por qué no medir el aumento de masa, o el aumento de peso, conexo con

este cambio? La dificultad está aquí en que [...] el aumento es demasiado pequeño para medirlo directamente, ni siquiera con la balanza más sensible.

Para que un aumento de masa pueda medirse directamente, tiene que ser enormemente grande el cambio de energía por unidad de masa. Conocemos una sola esfera en que se dejan en libertad tales cantidades de energía por unidad de masa, a saber, la desintegración radioactiva. Esquemáticamente, el proceso tiene lugar así: un átomo de la masa M se rompe en dos átomos de las masas M′ y M″, que se separan con una tremenda energía cinética [de movimiento, la del péndulo sobre el centro de la mesa]. Si imaginamos estas dos masas puestas en reposo —esto es, si le quitamos esta energía de movimiento— son, tomadas juntas, esencialmente más pobres en energía que el átomo original. De acuerdo con el principio de equivalencia [de la masa y la energía], la suma de las masas M′ y M″ de los productos de la desintegración tiene que ser también algo menor que la masa original del átomo que se desintegró [o sea, que las masas y la energía de los dos átomos resultantes son igualmente menores que la masa y la energía del átomo original en la energía-masa que quedó en libertad] —en contradicción con el viejo principio de la conservación de la masa [...]

Lo que tiene lugar puede ilustrarse con ayuda de nuestro hombre rico. El átomo M es un rico avaro que durante su vida no suelta un centavo (*energía*). Pero en su testamento lega su fortuna a sus hijos M′ y M″, a condición de que den a la comunidad una pequeña cantidad, menos de una milésima de toda la herencia (*energía o masa*). Los hijos juntos tienen algo menos de lo que tenía el padre (*la suma de las masas M′ y M″ es algo menor que la masa M del átomo radioactivo*). Pero la parte dada a la comunidad, aunque relativamente pequeña, es aún tan enormemente grande (*considerada como energía cinética*), que trae consigo una gran amenaza de mal. Evitar esta amenaza se ha vuelto el problema más urgente de nuestro tiempo.

Einstein escribió esto por el tiempo en que estallaron las primeras bombas *atómicas*, es decir, consistentes en dejar en libertad la energía enormemente grande con la desintegración de los átomos. Pero si esto fue, y es, el significado práctico de la equivalencia de la masa y la energía, el teórico es el que converge con lo que voy a decir a continuación en lo que diré más adelante.

Entre las teorías ondulatoria y corpuscular de la luz no ha podido optarse porque cada una es la única que explica una parte de los fenómenos ópticos. Por ello tuvo De Broglie la idea de conciliarlas efectivamente en una teoría corpuscular-ondulatoria de la luz —y la materia, pues era inmediatamente generalizable de los fotones, los corpúsculos de luz, a los que se asociaban ondas, a los demás cor-

púsculos constituyentes de la materia, a las partículas atómicas, a las que eran asociables igualmente ondas. Esta teoría, que vino a unificar grandemente la Física, es la Mecánica ondulatoria. Dentro de ella se produjeron las últimas ideas de la Física más importantes para la que esta ciencia ha llegado a hacerse de sí misma y para la del mundo en general. Son las que compendia el siguiente texto de su autor, Heisenberg, texto muy bueno para remate de la exposición que vengo haciendo en estas dos últimas lecciones.

Aunque la teoría de la relatividad tiene las mayores exigencias para la capacidad para el pensar abstracto, aún llena los requerimientos tradicionales de la ciencia en cuanto que permite la división
1* del mundo en sujeto y objeto (observador y observado) y por ende una clara formulación de la ley de causalidad. Éste es el punto mismo en que empiezan las dificultades de la teoría de los cuan-
2 tos. [...]

Particularmente característica [...] es la interacción entre el observador y el objeto; en las teorías físicas clásicas se ha supuesto siempre, o que esta interacción es despreciablemente pequeña, o que sus efectos pueden eliminarse con el resultado de cálculos basados en experimentos de "control". Este supuesto no es permisible en la física atómica; la interacción entre el observador y el objeto causa grandes e incontrolables cambios en el sistema
3 que se observa, debido a los cambios discontinuos característicos de los procesos atómicos. La consecuencia inmediata de esta circunstancia es que en general todo experimento hecho para deter-
4 minar ciertas cantidades numéricas vuelve ilusorio el conocimiento de otras, pues que la incontrolable perturbación del sistema observado altera los valores de las cantidades determinadas anteriormente. Si se sigue la perturbación en el detalle cuantitativo, hace patente que en muchos casos es imposible obtener una determinación exacta de los valores simultáneos de dos [magnitudes], sino que más bien hay un límite íntimoal rigor con que pueden conocerse.

[...] este límite ínfimo al rigor con que pueden conocerse simultáneamente ciertas [magnitudes] puede postularse como una ley de la naturaleza (en la forma de las llamadas relaciones de
5 incertidumbre)...

Por los experimentos se ha visto que la materia y la radiación, las dos, poseen una notable dualidad de carácter, pues que a veces exhiben las propiedades de las ondas y otras veces las de las
6 partículas. Pero es obvio que una cosa no puede ser una forma de movimiento de ondas y estar compuesta de partículas al mismo tiempo —los dos conceptos son demasiado diferentes.
7 No es sorprendente que nuestro lenguaje sea incapaz de des-

* Los números son de J. Gaos. (N. E.)

cribir los procesos que ocurren dentro de los átomos, pues [...] se inventó para describir las experiencias de la vida diaria, y éstas consisten sólo en procesos que envuelven números extraordinariamente grandes de átomos. Además, es muy difícil modificar nuestro lenguaje de tal manera que sea capaz de describir estos pro-
8 cesos atómicos, pues las palabras sólo pueden describir cosas de
1 las que podemos formar imágenes mentales, y esta capacidad también es un resultado de la experiencia diaria.

Afortunadamente, la matemática no está sujeta a esta limitación, y ha sido posible inventar un esquema matemático —la
9 teoría de los cuantos— que parece del todo adecuado para tratar los procesos atómicos; para visualizarlos, sin embargo, tenemos que
10 contentarnos con dos analogías incompletas —la imagen de las ondas y la imagen de los corpúsculos. La aplicabilidad simultánea de las dos imágenes es así un criterio natural para determinar hasta dónde puede "empujarse" cada analogía [...] De esta manera se obtienen las limitaciones del concepto de partícula considerando el concepto de onda. Como ha mostrado N. Bohr, ésta es la base de una muy simple derivación de las relaciones de in-
11 certidumbre entre [la posición y la velocidad] de una partícula. De la misma manera pueden derivarse las limitaciones del concepto de onda por comparación con el concepto de partícula...

Los conceptos de velocidad, energía, etc., se han desarrollado partiendo de sencillos experimentos con objetos comunes, en que la conducta mecánica de los cuerpos macroscópicos puede describirse usando tales palabras. Estos mismos conceptos se han transportado luego al electrón, pues que en ciertos experimentos fundamentales muestran los electrones una conducta mecánica igual a la de los objetos de la experiencia vulgar. Como se sabe, sin embargo, que esta similitud sólo existe en cierta región limitada de fenómenos, la aplicabilidad de la teoría corpuscular tiene que
12 limitarse en la forma correspondiente. De acuerdo con Bohr, esta restricción puede deducirse del principio de que los procesos de la física atómica pueden visualizarse igualmente bien en términos de ondas o de partículas...

[... ...]

13 La relación de incertidumbre especifica los límites dentro de los cuales puede aplicarse la imagen de la partícula. [...]

El principio de incertidumbre se refiere al grado de indeterminación en el posible conocimiento [...] presente de los valores *simultáneos* de varias cantidades de las que trata la teoría de los cuantos; no restringe, por ejemplo, la exactitud de la medición de una posición *sola*, o de la medición de una velocidad *sola*.* Así, supone que la velocidad de un electrón libre se conoce exactamente, mientras que la posición es completamente desconocida. En-

* Los tres subrayados son de J. Gaos.

tonces el principio dice que toda subsecuente observación de la
14 posición alterará la [velocidad] en una cantidad desconocida e indeterminable, de tal suerte que, después de hacer el experimento
15 nuestro conocimiento del movimiento del electrón está restringido por la relación de incertidumbre. Esto puede expresarse en términos conocidos y generales diciendo que cada experimento destruye algo del conocimiento del sistema obtenido con los experimentos anteriores. [...]

Al ir oyendo la lectura de este texto, habrán ido pensando necesitar algunas explicaciones. Alguna se las habrá dado la continuación del texto mismo, pero ésta no habrá dado las demás.

Ejemplo de las primeras: al oir que "todo experimento hecho para determinar ciertas cantidades numéricas vuelve ilusorio el conocimiento de otras", habrán pensado '¿cuáles?', pero habrán comprendido cuáles, efectivamente, al escuchar que "las relaciones de incertidumbre" se dan "entre [la posición y la velocidad] de una partícula".

Voy, pues, a darles sólo las segundas explicaciones, las no dadas por el texto mismo; aunque no en el orden de los lugares del texto que las requieren, sino en aquél en que unas son antecedentes de otras.

Y en este orden es sin duda la primera, la de la forma en que se producen las perturbaciones que hacen imposible determinar simultáneamente la posición y la velocidad de un corpúsculo. Para determinar la posición del corpúsculo, habría que verlo al microscopio;* pero para verlo al microscopio, habría que iluminarlo, lo que consistiría, en último término, en que un fotón chocase contra el corpúsculo y, rebotando contra éste, llegase al ojo del observador; pero el choque del fotón contra el corpúsculo habría hecho a éste cambiar más o menos de posición, cambiando de velocidad...

La relación de incertidumbre es la relación entre la incertidumbre con que se determinaría la velocidad al determinar la posición, o la inversa. Cuanto menor una de las incertidumbres, mayor la otra.

Es una consecuencia de la necesidad de idear la luz como corpuscular —el fotón que debe chocar contra el corpúsculo— y ondulatoria —la onda del movimiento hasta el ojo. O es, también, una consecuencia de la discontinuidad introducida por lo corpuscular en lo ondulatorio.

Es, asimismo, una consecuencia de la necesidad de servirse del microscopio, o de algún otro aparato, para percibir y medir los fe-

* La cuestión es si *hay* tal percepción microscópica de un corpúsculo *atómico* —metafenómeno... [Nota de J. Gaos]

nómenos que se conciben como causados por los objetos físicos atómicos, fenómenos que no son perceptibles a simple vista como los objetos macroscópicos de la Mecánica clásica; lo que acarrea la alteración del fenómeno observado por la observación, o una acción del observador sobre lo observado que hace imposible la misma separación entre el sujeto y el objeto, entre lo subjetivo y lo objetivo que en la Física clásica.

Por la misma razón, tampoco puede aplicarse de la misma manera la ley de causalidad: de un modo puramente objetivo, o entre los puros objetos, puesto que la causación del efecto por la causa es alterada por la intervención del sujeto.

Consecuencia, a su vez, de todo ello, es la forzosidad de reemplazar las leyes *ciertas* de la Física clásica, por leyes de probabilidad estadística: si por determinar la posición de un corpúsculo se altera su velocidad, no podría determinarse ésta con certeza, sino sólo la probabilidad con que sería una u otra; o si para determinar la velocidad de un corpúsculo se altera su posición, tampoco podría determinarse ésta con certeza, sino sólo la probabilidad con que se encontraría en determinado lugar dentro de una determinada parte del espacio.

Por último, volvamos a la necesidad de idear la luz como corpuscular *y* ondulatoria. Heisenberg afirma en el texto que algo como la luz, no puede ser a la vez dos cosas tan diferentes como un corpúsculo y una onda; que, por tanto, se trata meramente de visualizaciones, es decir, de imágenes, parciales ambas, con que tratamos de *comprender* los *fenómenos* de la luz, *medidos, imaginándolos* como fenómenos, unos de corpúsculos y otros de ondas, que ya *no* son igualmente *fenómenos*; que es explicable la inadecuación de tales imágenes para comprender lo que no es fenómeno, y de las expresiones del lenguaje que dan expresión a tales imágenes para darlas a lo que no es fenómeno, porque las imágenes son imágenes en último término exclusivamente de fenómenos, y las expresiones del lenguaje creadas para dar expresión a los fenómenos; y, en fin, que únicamente un esquema matemático, es decir, un conjunto o sistema de fórmulas matemáticas que elabora las mediciones hechas en los fenómenos, es una ideación exacta, completa y adecuada de éstos.

Y ahora estamos en situación de puntualizar las ideas entrañadas por las ideas expuestas desde la del convencionalismo de los axiomas geométricos, en relación con las ideas y los motivos entrañados por la ciencia *moderna* de la naturaleza.

Y empezando por las últimas ideas, las del grupo de la idea de *indeterminación*, nos encontramos con que plantean dos grandes problemas.

Primero. El reemplazo de las leyes clásicas de causalidad por leyes de probabilidad estadística, ¿significa la revocación del determinismo afirmado de la naturaleza por la ciencia moderna de ésta, requerido por la idea mecanicista y materialista de la naturaleza que era en el último fondo la idea de la naturaleza de la ciencia moderna?

Segundo. La imposibilidad de separar el sujeto y el objeto como en la Física clásica, ¿en qué relación está con el subjetivismo e idealismo, empírico y trascendental, de la ciencia moderna de la naturaleza y la filosofía de esta ciencia? Cuestión a la que parecen afines estas otras dos: ¿no está también en la misma relación la relatividad de la teoría de este nombre?, ¿y el convencionalismo de los axiomas geométricos?

Y volviendo al reemplazo de las imágenes corpusculares y ondulatorias para la materia y la energía en general, por los esquemas puramente matemáticos del comportamiento medido de los fenómenos, ¿no significa una restricción de la Física, y con ella de la ciencia de la naturaleza en general, a una descripción matemática de los puros *fenómenos*, renunciando a imaginarse, a idear, causas de ellos que ya no serían, a su vez, fenómenos, y hasta una negación de la existencia de tales causas, o en todo caso un *fenomenismo* cuya relación con el idealismo habría que precisar?

Y, por último, la discontinuidad de la energía ¿no supone, como la de la materia, una finitud *intersticial*, que, juntamente con la finitud o la infinitud *extremas* del cosmos en las Cosmologías y Cosmogonías recientes o actuales, delataría que la idea del mundo natural de la ciencia contemporánea de la naturaleza entraña las mismas antinomías de la finitud y la infinitud objeto de la *Crítica* Kantiana?

El primer problema, el del determinismo o indeterminismo causal, se ha debatido mucho entre dos posiciones cardinales: el indeterminismo sería meramente de nuestro conocimiento de la naturaleza, no de ésta misma: la imposibilidad de determinar, simultáneamente la posición y la velocidad de un corpúsculo, no querría decir que el corpúsculo no tenga una posición y una velocidad bien determinadas a cada momento, de lo que sería la prueba la posibilidad de determinar la una o la otra por separado; pero a pesar de esta posibilidad, la anterior imposibilidad significaría, para la otra tesis, que el indeterminismo sería de la naturaleza misma: la posición y la velocidad determinadas, por separado, de un corpúsculo, serían determinadas en el sentido de ser tal o tanta *para* el observador, pero no en el sentido de serlo *por* una causa determinante rígidamente de tal efecto, tal posición o tanta velocidad... Pero

parece que este problema resultaría afectado decisivamente por el fenomenismo, si con éste deja de haber corpúsculos no fenómenos, para quedar solos los fenómenos de la ciencia clásica...

Ésta y la filosofía de ella —y paso al segundo problema— separaba el sujeto y el objeto separando lo cualitativo y lo cuantitativo de los fenómenos, y haciendo lo cualitativo integrante de los sujetos, individuales en el idealismo empírico, y lo cuantitativo integrante de lo objetivo, la materia, en el materialismo, o integrante a la vez del sujeto trascendental, en el idealismo trascendental. La imposibilidad de separar el sujeto y el objeto en la Física atómica, significa una relación diferente de la existente entre el sujeto y el objeto, los puros fenómenos, en la Mecánica clásica: en ésta, el sujeto percibía con sus sentidos los fenómenos sin afectar éstos con su percepción de ellos, y era el conjunto de esta percepción, con su sujeto y sus objetos, el que se repartía en subjetivo y objetivo en las formas recordadas hace un momento; en la Física atómica, el sujeto no puede percibir sus fenómenos más que por medio de aparatos que los alteran —pero el reparto del conjunto de esta percepción en subjetivo y objetivo, va a depender de la solución de la cuestión del fenomenismo, de nuevo: pues si no hay más que descripción matemática de los fenómenos *macroscópicos*, tampoco hay ya corpúsculos *ultramicroscópicos* cuya posición y velocidad determinar, sino que las mediciones que se *interpretaban* como mediciones de la posición y la velocidad de los corpúsculos que se *ideaban*, deben interpretarse como puras transformaciones matemáticas de las mediciones de los fenómenos macroscópicos, descriptivas de la conducta complejísima de éstos... Se va viendo lo decisivo de la cuestión del fenomenismo. Pero antes despachemos las que parecían afines a lo que acabo de tratar.

La teoría de la relatividad sería una teoría *relativista* en el sentido de ser una teoría acerca de la relatividad de las mediciones físicas fundamentales a los cuerpos de referencia de los sujetos medidores, pero no en el sentido de ser una teoría afirmativa de la imposibilidad de superar tal relatividad, o de sentar la equivalencia de las medidas relativas a cada cuerpo de referencia, puesto que es justo todo lo contrario: una teoría de la manera de hacerlas equivalentes, o una teoría *no relativista*, o subjetivista pura, *de la relatividad* de las mediciones de los sujetos a éstos.

No podría decirse lo análogo, en cambio, del convencionalismo de los axiomas geométricos. Al rechazar Poincaré que sean juicios sintéticos *a priori*, rechaza el idealismo trascendental para ellos; y al rechazar que sean proposiciones de experiencia, rechaza todo empirismo, realista o idealista, de ellos; pero al hacer de ellos puras con-

venciones ideales de los sujetos, practica un idealismo de ellos, que no sería ni empírico ni trascendental —si fuese seguro que son tales convenciones, lo que dista de serlo. Es un hecho que se puede convenir en que por el punto pase una sola, o pasen infinitas, o no pase ninguna paralela a la recta; pero son otros hechos, que no se puede convenir más que una de estas tres cosas, y que los axiomas de las *infinitas* paralelas y la *ninguna* paralela se componen de *los mismos* conceptos que el de la sola paralela más un concepto *negativo: infinitas, ninguna;* y de estos otros hechos, si el último hace de los axiomas no euclídeos productos del euclídeo por la negación, operación privativa de la razón, el primero pone al convencionalismo el límite de tal producción, límite nada convencional, sino de la naturaleza de la razón misma... Con lo que, si no el idealismo empírico de los axiomas, el trascendental no resulta invalidado, precisamente. (31/7/67.)

Vengamos, pues, al fenomenismo.

Consiste en renunciar a todo idear entes y procesos metafenómenos causas de los fenómenos físicos, para atenerse a la formulación matemática del comportamiento de estos últimos, de los fenómenos físicos. La mejor formulación, a su vez, de este fenomenismo, quizá sea la que le dio el filósofo alemán Husserl en los siguientes pasajes de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica:*

> La cosa que el físico observa, con la que experimenta, que está viendo constantemente, toma en la mano, pone en la balanza, mete en el horno, esta cosa y no otra es la que se convierte en sujeto de los predicados físicos, como son el peso, la masa, la temperatura, la resistencia eléctrica, etc. Igualmente son los procesos y relaciones percibidos mismos los determinados por medio de conceptos como fuerza, aceleración, energía, átomo, ión, etc. La cosa que aparece sensiblemente, la cosa que tiene las formas, colores y cualidades olfativas y gustativas sensibles, es, pues, todo menos un signo de *otra,* sino en cierta medida un signo *de sí misma.* [...]
>
> [... ...]
>
> Si la [...] física [...] *saca* de la naturaleza que aparece pura y simplemente la naturaleza física [...] es dar rienda suelta a la mitología erigir [...] [lo] que no es nada más que la *determinación lógica* [...] de la naturaleza que se da en forma simplemente intuitiva, en un mundo *desconocido* de realidades, de cosas en sí, sustitutivo hipotético aceptado a los fines de la explicación *causal* de las apariencias. [...]
>
> [...] ejerce con seguridad un no pequeño influjo la circunstancia de que a la *falta de intuitividad sensible* que es propia de todas las

> unidades lógic[as] [...] y a la inclinación a dar por base a estas unidades lógicas "imágenes" sensibles, "modelos", se les da la falsa interpretación [de] que lo falto de intuitividad sensible es el *representante simbólico* de algo escondido [...] y que los "modelos" sirven de "imágenes" intuitivas [...] de este algo escondido [...]

Lo que puede sintetizarse en estos otros términos. Las proposiciones de la Física tienen por sujetos los fenómenos físicos mismos, que son intuitivos, sensibles, y por predicados, conceptos, formulables y formulados matemáticamente, que ya no son sensibles, intuitivos. Estos conceptos se toman por conceptos, no de los fenómenos de que se predican, sino de entes y procesos no fenómenos, causas de los fenómenos y de los que éstos, los fenómenos, serían, recíprocamente, esto, fenómenos, es decir, apariencias o signos de ellos. Pero esto sería mitología, es decir, imaginación de entes y procesos puramente ficticios, inexistentes fuera de la imaginación o en realidad.

Ahora, tal fenomenismo de la Física parece *neutral* respecto del idealismo, empírico y trascendental, y del opuesto realismo, o conciliable con cualquiera de ellos: porque los fenómenos físicos mismos pueden concebirse como objetivos o subjetivos, en el sentido de que, aunque sólo existiesen *para* el sujeto o *por obra* de él, no por ello serían parte *del* sujeto o de la misma índole que éste. Pero el hecho es que la doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles sigue siendo reconocida por la Física más reciente lo mismo que por la clásica, y que la descripción o formulación matemática de los fenómenos puede concebirse como la descripción o formulación de lo cuantitativo u ordinal de los fenómenos mismos que éstos deberían a la obra de la razón o del sujeto trascendental. De suerte que, en conclusión, la Física más reciente, a pesar de haber puesto en crisis las teorías fundamentales de la clásica, no parece haber puesto en crisis igualmente los fondos filosóficos de la clásica.

Que es lo que confirmaría la última de las cuestiones anunciadas.

La teoría atómica, es una teoría de la *discontinuidad* de la *materia*, recibida sin mayor dificultad desde la Antigüedad, sin duda porque la discontinuidad de la materia parece fenómeno en la discontinuidad de los cuerpos macroscópicos: después de todo, los átomos no serían más que unos *corpúsculos* separados o distintos entre sí y móviles en el espacio, *como* los *cuerpos* perceptibles a simple vista.

En cambio, la *energía* venía siendo concebida como *continua*, porque la idea de una *discontinuidad* de la *energía*, de una constitución *atómica* de la *energía*, parece implicar, ineludiblemente, la de unas

incomprensibles, imposibles, *creaciones* y *aniquilaciones* de ella. Por eso se presentaron desde un principio como tan difíciles de admitir y revolucionarias la admisión de los electrones o *átomos* de *energía* eléctrica y los *cuantos* de *energía, unidades* indivisibles y *discretas* de una *energía discontinua,* pues.

Pero quizá, en el fondo y en verdad, no era menor la dificultad de la discontinuidad de la materia: los átomos distintos o separados, para serlo *rigurosamente,* tienen que serlo *en* o *por* el espacio *vacío* —vacío de todo sér, o no sería rigurosamente vacío, y tal vacío se identificaría forzosamente con un *no-ser,* con una *nada,* que sería la misma constitutiva de la incomprensibilidad e imposibilidad de toda *creación*— de la nada y toda *aniquilación:* se trata de un *no-ser intersticial* del sér, ya del espacial, ya del sucesivo o temporal.

Así que la Física más reciente sigue teniendo, por límites de su objeto y de su conocimiento de él, los mismos que la clásica y conceptuó Kant de *antinomías:* en lo grande, la finitud o infinitud del cosmos, y en lo pequeño, la continuidad o discontinuidad de la materia, fenóménica o no, que equivale a la finitud o infinitud de su divisibilidad: si su divisibilidad tuviese un límite, la materia se compondría de unidades ya indivisibles o sería discontinua; pero si su divisibilidad no tuviese límites, no habría unidades últimas o discontinuas, o la materia sería continua. Ahora recuerden lo que quiso decir Kant con el nombre de *antinomías:* en último término, que no hay razones propiamente tales para conceptuar de verdadera una de las concepciones o ideas opuestas y de falsa la otra.

Si así es lo anterior, se comprende, finalmente, que la Física más reciente siga, no sólo implicando las mismas ideas filosóficas que la clásica, sino obedeciendo a los mismos motivos radicales que ésta: sigue implicando los mismos idealismos y mecanicismo-materialismo correlativos, y obedeciendo a los mismos afanes de dominación de la naturaleza y del hombre que delata la técnica, con la cual sigue también en la misma relación, incluso incrementada —acerca de todo lo cual me limitaré, ya, a hacer las indicaciones que siguen.

Del mecanicismo-materialismo persistente hasta hoy es singular prueba el significativo hecho de que la disciplina unificadora últimamente de la Física más reciente sea la *Mecánica* ondulatoria. Y ésta misma es también la prueba singular de la persistencia del mismo afán de dominación de la naturaleza: pues la última interpretación, y más profunda, de ella misma, es la que la concibe como caso, por privilegiado que sea, de una teoría mucho más general y decisiva: la *teoría general de las previsiones,* originada por la siguiente idea acerca de las teorías físicas:

> En física experimental se dispone de diferentes aparatos con los que se efectúan medidas. Lo que el físico pide a una teoría, es que le permita prever el resultado de las medidas que va a efectuar. Puede sentarse, pues, que la meta principal de una teoría física es permitir el cálculo de las previsiones. Pero no puede preverse un resultado sin saber ya algo acerca del sistema estudiado; y este conocimiento inicial no puede adquirirse más que por medio de ciertas medidas, hasta el punto de que la meta de una teoría física se precisa así: *una teoría física tiene por meta principal proveer previsiones concernientes a los resultados de medidas ulteriores partiendo de los resultados de medidas iniciales.*

Si, pues, las teorías físicas son teorías de previsiones *especiales* o referentes a una especie de fenómenos físicos, debe ser posible, y conveniente, si no es que necesario, hacer una teoría de las previsiones *en general*, de las que resultarán casos particulares las teorías de previsiones especiales, las teorías físicas.

Lo importante para nosotros es la idea de teorías de *previsiones*, sean especiales o en general. Interesa *prever* para *proveer, poder, dominar* —como veremos en la lección próxima, decir al positivismo, desentrañado el sentido de la ciencia moderna y contemporánea de la naturaleza. Por éso puede esta ciencia desinteresarse, en último término, de la comprensión por medio de la imaginación o ideación de entes y procesos metafenoménicos: si el imaginar o idear los fenómenos como causados por corpúsculos y ondas resulta imposible, nada importe en definitiva o con tal que la sola formulación matemática de los puros fenómenos permita prever los fenómenos futuros y así dominarlos.

Pero ¿en qué relaciones está la Física más reciente con el antropologismo irracionalista de las ciencias biológicas y humanas? En aquellas en que está con él por intermedio, a un lado, de las relaciones de este antropologismo contemporáneo con el idealismo y materialismo de la idea moderna del mundo, y, a otro lado, de las relaciones de la técnica contemporánea con el coetano antropologismo.

Las relaciones de la Física más reciente con la técnica más reciente, serán tema de la lección siguiente a la próxima: las consecuencias *teóricas* de la ciencia contemporánea de la naturaleza, tema de la próxima, deben preceder a las consecuencias *prácticas* de la misma ciencia, para poner a estas consecuencias en la relación de cercanía con la moral y la religión en que resalta aquella que parece la más profunda del mundo humano contemporáneo y de su idea del mundo todo. (2/8/67) (Leída el 3/8/67)

Lección 12

EL POSITIVISMO

ALGUNOS DE LOS FILÓSOFOS MODERNOS hicieron aportaciones capitalísimas a la moderna ciencia exacta de la naturaleza inanimada [y animada]:* Descartes, la Geometría Analítica y una ley fundamental de la Óptica; Leibnitz, el Cálculo Infinitesimal y un principio fundamental de la Mecánica; Kant, la teoría evolutiva del sistema solar [y el principio metodológico-teleológico en Biología];** pero estas aportaciones no pertenecen a la historia de la Filosofía, sino a la de la ciencia: los filósofos que las hicieron, no las hicieron en cuanto filósofos, sino en cuanto científicos, que eran también, además de filósofos. Estas aportaciones, pues, parte, la filosofía moderna fue primordialmente una filosofía *de* la moderna ciencia exacta de la naturaleza inanimada en un triple sentido:

formulando, criticando, fundamentando su método, como Bacon el inductivo, Hume la causalidad, Kant los juicios sintéticos *a priori* de las Matemáticas puras y de la Ciencia pura de la Naturaleza;

desenvolviendo sistemáticamente sus ideas fundamentales, como Hobbes el materialismo, Berkeley el idealismo empírico, Kant el trascendental;

formulando sus fines últimos y motivos radicales, como Bacon y Descartes la dominación técnica de la naturaleza y del hombre mismo hasta en su psique.

Estos tres grupos de operaciones fueron correlativos de una paradójica alteración de la Filosófía misma, o más precisamente, de su porción principal tradicionalmente, la Metafísica:

mientras que la crítica y fundamentación del método de la ciencia y la formulación de sus fines y motivos condujo a una correlativa crítica de la Metafísica que concluyó su falta de fundamento, última y supremamente en Kant,

el desenvolvimiento sistemático de sus ideas fundamentales condujo a elaborar los sistemas metafísicos del materialismo y del idealismo.

Análogamente, algunos de los filósofos contemporáneos han hecho aportaciones a la ciencia, más bien que a la de la naturaleza a la de lo humano, pero en ésta quizá tan capitales como las de los filósofos modernos a la de la naturaleza, como las aportaciones

* Corchetes de J. Gaos (N. E.).
** Corchetes de J. Gaos (N. E.).

de Comte a la Sociología y Marx a la Economía —de las que hay que repetir lo dicho de aquellas: que pertenecen y por la misma razón, a la historia de las ciencias respectivas más que a la de la Filosofía. Estas aportaciones, pues, aparte —hay que repetir también—, la filosofía contemporánea es, análogamente asimismo, una filosofía *de* la ciencia coetánea, sólo que ya no únicamente la de la naturaleza inanimada, sino también la de la vida y la de lo humano, de nuevo en un triple sentido, aunque no exactamente el mismo:

localizándola históricamente [el historicismo],*
fundamentándola lógicamente [*lato sensu*],**
requiriendo la extensión del método de la ciencia de la naturaleza a la de lo humano, en forma mucho más eficiente, cuando no también más explícita y sistemáticamente, que aquellas en que ya habían iniciado tal extensión los cultivadores de la ciencia moderna de lo humano, como Hobbes o Montesquieu.

Y análogamente, en fin, estos otros tres grupos de operaciones fueron correlativos de nuevas críticas de la Metafísica, nuevamente concluyentes de su falta de fundamento, pero esta vez sin elaboración de nuevos sistemas metafísicos: lo que hay de Metafísica en la filosofía contemporánea, se reduce a reediciones de las metafísicas clásicas, ya sin la grandeza de éstas, como la del materialismo en el dialéctico, la del espiritualismo en Bergson, la del idealismo trascendental en Husserl.

Los tres susodichos grupos de operaciones, de localización, fundamentación y extensión del método, han sido obra del *positivismo* en conjunto, o, más en particular, de su etapa de fundación y ya clásica, en pleno siglo XIX, y de su etapa de renovación, en lo que va de este siglo XX; por lo que se justifica, primero, estimarlo como la filosofía más propia y principal de la contemporánea al lado de las ínsitas en otras disciplinas, o anejas a ella, como las ya vistas de Nietzsche y Marx, o como algunas que aún hemos de ver; y, segundo, que le dedique, a él exclusivamente, esta lección.

El positivismo no es una innovación absoluta en la historia de la Filosofía: prescindiendo de los antecedentes más remotos, que pueden hacerse remontar incluso a la filosofía antigua, para hacer mayor referencia sólo a los más recientes, los del siglo XVIII, principalmente Hume, pueden llamarse antecedentes inmediatos, porque no hay solución de continuidad entre ellos y el positivismo del XIX, a través de filosofías como la llamada "ideología", influyentes y

* Corchetes de J. Gaos (N. E.).
** Corchetes de J. Gaos (N. E.).

difundidas en su momento, aunque posteriormente oscurecidas del todo. Pero, a pesar de todos los antecedentes, puede conceptuarse el positivismo de gran innovación relativa, por hechos que van desde el bautizo con el nombre de "filosofía positiva" hasta los de su importancia histórico-filosófica, y aún histórico-cultural en general, muy superior a la de sus antecedentes, con la excepción quizá única del mentado Hume.

El fundador del positivismo fue Comte, que vivió en la primera mitad del siglo pasado. Su obra abarca tres partes en dos etapas: la etapa positivista propiamente tal y pura, a la que corresponden las dos grandes partes de su obra representadas por el voluminoso *Curso de Filosofía Positiva,* publicado de 1830 a 1842, y el voluminoso *Sistema de Política Positiva,* publicado en 1851-4; y la segunda etapa, de la tercera parte de la obra, las de la fundación de la religión de la Humanidad, representada por el poco voluminoso *Catecismo Positivista,* publicado en 1852. La historia de la religión de la Humanidad es muy interesante humana e históricamente, y hasta divertida; y la Política positiva lo es entre las ideologías políticas y sociales de la época, que es la lucha del socialismo científico de Marx contra el socialismo utópico; pero una y otra distan de tener para nuestra Historia de la idea del mundo la importancia de la Filosofía positiva. Y aún, de las dos grandes aportaciones de ésta, las fundamentales, de la *ley de los tres estados* y la clasificación de las ciencias, ésta lo es mucho menos que la ley; de donde la diferente extensión con que voy a referirme a una y otra, y exclusivamente ya a ellas.

Además de las grandes obras nombradas, compuso Comte un par de breves exposiciones de conjunto de su filosofía, de las que la más difundida es el *Discurso sobre el espíritu positivo* "preámbulo" de 1844 a un *Tratado filosófico de astronomía popular.* A él tomo, por lo pronto, la exposición de la ley de los tres estados. Sus primeras palabras son también las del *Discurso:*

> El conjunto de los conocimientos astronómicos, demasiado aisladamente considerado hasta aquí, ya no debe constituir en adelante más que uno de los elementos indispensables de un nuevo sistema indivisible de filosofía general, gradualmente preparado por el concurso espontáneo de todos los grandes trabajos científicos propios de los tres últimos siglos, y finalmente arribado hoy a su verdadera madurez abstracta. En virtud de esta íntima conexidad, muy poco comprendida aún, la naturaleza y el destino de este *Tratado* no podrían ser suficientemente apreciadas si este preámbulo necesario no estuviese consagrado sobre todo a definir convenientemente el verdadero espíritu fundamental de esta filosofía, cuya instalación universal debe volverse, en el fondo, la

meta esencial de tal enseñanza. Como ella se distingue principalmente por una continua preponderancia, a la vez lógica y científica, del punto de vista histórico o social, debo ante todo, para caracterizarlo lo mejor posible, recordar sumariamente la gran ley que he sentado, en mi *Sistema de filosofía positiva*, sobre la entera evolución intelectual de la Humanidad [...]

Según esta doctrina fundamental, todas nuestras especulaciones cualesquiera están inevitablemente sujetas, sea en el individuo, sea en la especie, a pasar sucesivamente por tres estados teóricos diferentes, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente, para aquellos, al menos, que hayan comprendido bien su verdadero sentido general. Aunque inicialmente indispensable, en todos los respectos, el primer estado debe concebirse siempre desde ahora como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye realmente más que una modificación disolvente del primero, no lleva consigo jamás sino un simple destino transitorio, a fin de conducir gradualmente al tercero; en éste, el único plenamente normal, consiste, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana.

En su primer auge, necesariamente teológico, todas nuestras especulaciones manifiestan espontáneamente una predilección característica por las cuestiones más insolubles, sobre los temas más radicalmente inaccesibles a toda investigación decisiva. Por un contraste que, en nuestros días, debe al pronto parecer inexplicable, pero que, en el fondo, está entonces en plena armonía con la verdadera situación inicial de nuestra inteligencia, en un tiempo en que el espíritu humano está aún por debajo de los más simples problemas científicos, busca ávidamente, y de una manera casi exclusiva, el origen de todas las cosas, las *causas* esenciales, sean primeras, sean finales, de los diversos fenómenos que le llaman la atención, y su modo fundamental de producción, en una palabra, los conocimientos absolutos. Esta necesidad primitiva se encuentra satisfecha naturalmente, tanto como lo exige tal situación, e incluso, en efecto, tanto como pueda serlo jamás, por nuestra tendencia a trasportar por doquier al tipo humano, asimilando todos los fenómenos cualesquiera a los que producimos nosotros mismos, y que, a este título, comienzan por parecernos asaz conocidos, por obra de la intuición inmediata que los acompaña. [...]

[... ...]

Por sumarias que debieran ser aquí estas explicaciones generales sobre la naturaleza provisional y el destino preparatorio de la única filosofía que convino realmente a la infancia de la Humanidad, fácilmente hacen sentir que este régimen inicial difiere demasiado profundamente, en todos los respectos, del que vamos a ver corresponder a la virilidad mental, para que el paso gradual del uno al otro pudiera operarse originariamente, sea en el individuo, sea en

la especie, sin la asistencia creciente de una suerte de filosofía intermediaria, esencialmente limitada a este oficio transitorio. Tal es la participación especial del estado metafísico propiamente dicho a la evolución fundamental de nuestra inteligencia, que, antipática a todo cambio brusco, puede elevarse así casi insensiblemente del estado puramente teológico al estado francamente positivo, aunque esta situación equívoca, se acerca, en el fondo, mucho más al primero que al último. Las especulaciones dominantes han conservado en ella el mismo carácter esencial de tendencia habitual a los conocimientos absolutos: solamente la solución ha experimentado en ella una trasformación notable, propia para facilitar más el auge de las concepciones positivas. Como la teología, en efecto, la metafísica intenta sobre todo explicar la naturaleza íntima de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producción de todos los fenómenos; pero en lugar de emplear para ello los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza más y más por esas *entidades,* o abstracciones personificadas, cuyo uso, verdaderamente característico, ha permitido a menudo designarla bajo el nombre de *ontología.* [...]
[...] La metafísica no es, pues, realmente, en el fondo, más que una especie de teología gradualmente enervada por simplificaciones disolventes [...]
[... ...]
Esta larga sucesión de preámbulos necesarios conducen, en fin, a nuestra inteligencia, gradualmente emancipada, a su estado definitivo de positividad racional. [...] Habiendo tales ejercicios preparatorios comprobado espontáneamente la inmunidad radical de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial, sea teológica, sea metafísica, el espíritu humano renuncia en adelante a las buscas absolutas, que no convenían sino a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, desde entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos verdaderamente accesibles, juiciosamente adaptados a necesidades reales. La lógica especulativa había consistido hasta entonces en razonar, de una manera más o menos sutil, según principios confusos, que, no llevando consigo ninguna prueba suficiente, suscitaban siempre debates sin salida. Ella reconoce desde entonces, como *regla fundamental,* que ninguna proposición que no sea estrictamente reducible a la simple enunciación de un hecho, o particular o general, puede ofrecer ningún sentido real e inteligible. Los principios que emplea ya no son ellos mismos más que verdaderos hechos, tan sólo más generales y más abstractos que aquellos de los que deben formar el lazo. Cualquiera que sea, por lo demás, el modo, racional o experimental, de proceder a descubrirlos, de su conformidad, directa o indirecta, con los fenómenos observados, resulta exclusivamente siempre su eficacia científica. [...] En una palabra, la revolución

fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia, consiste esencialmente en sustituir por doquier la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas por la simple busca de las *leyes*, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los menores o de los más sublimes efectos, del choque y el peso como del pensamiento y la moralidad, no podemos conocer verdaderamente en ellos más que los diversos enlaces mutuos propios de su cumplimiento, sin penetrar jamás el misterio de su producción.

No sólo nuestras buscas positivas deben reducirse esencialmente, en todos los géneros, a la apreciación sistemática de lo que existe, renunciando a descubrir su primer origen y destino final; sino que importa, además, pensar que este estudio de los fenómenos, en lugar de poder resultar en manera alguna absoluto, debe permanecer siempre *relativo* a nuestra organización y nuestra situación. [...]

[... ...]

Para caracterizar suficientemente esta naturaleza necesariamente relativa de todos nuestros conocimientos reales, importa pensar, sentir además, bajo el punto de vista más filosófico, que, si nuestras concepciones cualesquiera deben ser consideradas ellas mismas como otros tantos fenómenos humanos, tales fenómenos no son simplemente individuales, sino también y sobre todo sociales, pues que resultan, en efecto, de una evolución colectiva y continua, de la que todos los elementos y todas las fases son esencialmente conexos. Si, pues, bajo el primer aspecto, se reconoce que nuestras especulaciones deben depender siempre de las diversas condiciones esenciales de nuestra existencia individual, hay que admitir igualmente, bajo el segundo, que no están menos subordinadas al conjunto de la progresión social, de manera que no podrán tener jamás esa fijeza absoluta que han supuesto los metafísicos. Mas, la ley general del movimiento fundamental de la Humanidad consiste, a este respecto, en que nuestras teorías tienden más y más a representar exactamente los objetos exteriores de nuestras constantes investigaciones, sin que, no obstante, la verdadera constitución de cada uno de ellos pueda, en ningún caso, ser plenamente apreciado, debiendo la perfección científica reducirse a acercarse a este límite ideal tanto como lo exijan nuestras diversas necesidades reales. [...]

[... ...]

[...] En las leyes de los fenómenos consiste realmente la *ciencia*, a la que los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que puedan ser, jamás proporcionan sino indispensables materiales. Mas, considerando el destino constante de estas leyes, puede decirse, sin ninguna exageración, que la verdadera ciencia, muy lejos de estar formada de simples observaciones, tiende siempre a dispensar, tanto como posible, de la exploración direc-

> ta, sustituyéndola por esa previsión racional que constituye, en todos los respectos, el principal carácter del espíritu positivo [...] Tal previsión, secuencia necesaria de las relaciones constantes descubiertas entre los fenómenos, jamás permitirá confundir la ciencia real con esa vana *erudición* que acumula maquinalmente hechos sin aspirar a deducir los unos de los otros. Este gran atributo de todas nuestras sanas especulaciones no importa menos a su utilidad efectiva que a su propia dignidad; pues la exploración directa de los fenómenos cumplidos no podría bastar para permitirnos modificar su cumplimiento, si no nos condujese a preverlo convenientemente. Así, el verdadero espíritu positivo consiste sobre todo en *ver para prever*, en estudiar lo que existe a fin de concluir de ello lo que existirá, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales.

He hecho esta cita, más larga que las usuales, porque no tiene desperdicio como proclama de la esencia de la ciencia moderna y de la filosofía de ella: ustedes mismos habrán reconocido y reconocerán sus relaciones con puntos esenciales de lo expuesto y los por exponer, respectivamente, en este curso. (5/8/67.)

Estos puntos son:

1) La religión y la Metafísica son estados del individuo y de la Humanidad meramente transitorios hacia un estado definitivo, el de la ciencia positiva.

2) Esta ciencia tiene por objeto exclusivamente los fenómenos mismos, y no ningunos entes no fenómenos, causas de los fenómenos: fenomenismo.

3) La ciencia de los fenómenos está, no tanto en la observación de éstos, cuanto, sobre la indispensable base de ella, en la investigación de las relaciones constantes o uniformes entre ellos, las *leyes* de la naturaleza.

4) Las proposiciones que tienen directa o indirectamente por objetos fenómenos, o que son verificables directa o indirectamente por la experiencia, son, no sólo las únicas *verdaderas*, sino incluso las únicas que tienen sentido.

5) Los principios mismos tienen que ser, pues, proposiciones *empíricas*, simplemente las *más generales* de todas, u obtenidas precisamente por la generalización mayor posible de la experiencia; lo que equivale a negar la existencia de juicios sintéticos *a priori*, no sólo en la Metafísica, sino hasta en la Matemática.

6) A la idea de la ciencia representada por los puntos anteriores no son excepción las ciencias de lo humano, sino que éstas deben consistir en lo mismo que las de la naturaleza: en investigar las leyes de los fenómenos humanos, y nada más. En seguida verán ustedes

cuáles son para Comte los fenómenos humanos que pueden ser objeto de ciencia, o cuál es esta ciencia.

7) Los fenómenos y la ciencia de ellos son relativos al hombre: antropologismo.

8) Pero no al hombre individual solamente, sino a la colectividad humana, a la sociedad, y en su evolución histórica: antropologismo sociológico e historicismo, del que viene a ser el gran caso el de la ley de los tres estados, que fue objeto del primer punto.

Y 9) El fin motivo de la ciencia es *ver para prever*, o en fórmula poco distinta y más amplia, *saber para prever, y prever para proveer*, es decir, los mismos fin y motivo asignados a la ciencia moderna desde sus comienzos por Bacon y Descartes, y ratificados últimamente por la teoría general de las previsiones, según quedó registrado en la lección anterior.

La ciencia por la que se define el estado definitivo del individuo y de la Humanidad, se divide según la clasificación de las ciencias que es asunto de la porción final del *Discurso*.

> Hemos caracterizado ya bastante, en todos los respectos, la importancia capital que presenta hoy la universal propagación de los estudios positivos, sobre todo entre los proletarios, para constituir en adelante un indispensable punto de apoyo, a la vez mental y social, a la elaboración filosófica que debe determinar gradualmente la reorganización espiritual de las sociedades modernas. Pero tal apreciación resultaría aún incompleta, e incluso insuficiente, si el fin de este *Discurso* no estuviese consagrado directamente a sentar el orden fundamental que conviene a esta serie de estudios [...]
>
> Tal orden debe, por su naturaleza, cumplir dos condiciones esenciales, una dogmática, otra histórica, de las que debe ante todo reconocerse la convergencia necesaria: la primera consiste en ordenar las ciencias según su dependencia sucesiva, de suerte que cada una repose sobre la precedente y prepare la siguiente; la segunda prescribe disponerlas según la marcha de su formación efectiva, pasando siempre de las más antiguas a las más recientes. Y la equivalencia espontánea de estas dos vías enciclopédicas se debe, en general, a la identidad fundamental que existe inevitablemente entre la evolución individual y la evolución colectiva, las cuales, teniendo un origen parecido, un destino semejante, y un mismo agente, deben siempre ofrecer fases correspondientes. [...]
>
> La ley fundamental de este orden común, de dependencia dogmática y de sucesión histórica [...] consiste en clasificar las diferentes ciencias, de acuerdo con la naturaleza de los fenómenos estudiados, según su generalidad y su independencia decrecientes o su complicación creciente, de donde resultan especulaciones cada

> vez menos abstractas y cada vez más difíciles, pero también cada vez más eminentes y completas, en virtud de su relación más íntima con el hombre, o más bien con la Humanidad, objeto final de todo el sistema teórico. [...]
>
> [... ...]
>
> Se viene así gradualmente a descubrir la invariable jerarquía, a la vez histórica y dogmática, igualmente científica y lógica, de las seis ciencias fundamentales, la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología y sociología, de las que la primera constituye necesariamente el punto de partida exclusivo y la última la única meta esencial de toda filosofía positiva, considerada desde ahora como formando, por su naturaleza, un sistema verdaderamente indivisible, donde toda descomposición es radicalmente artificial, sin ser por lo demás nada arbitrario, refiriéndose todo en él finalmente a la Humanidad, única concepción plenamente universal.

En la enumeración de las seis ciencias fundamentales sorprende como un salto de la Biología a la Sociología por encima de la Psicología —debido a que Comte no reconoce esta última como ciencia, por no reconocerle valor de conocimiento a la *introspección*— y no habérsele ocurrido la posibilidad de una Psicología puramente conductista como la experimental más reciente; y porque su idea de las cosas humanas era, más que individualista y psicológica, social —lo que le llevó a articular el nombre de Sociología para la ciencia que, si no fundó en la integridad de su objeto, sí lo hizo por la forma en que concibió el estudio de él, dándole una específica sustantividad definitiva.

El positivismo tuvo un gran éxito nacional, francés, e internacional, desde Inglaterra y Germania hasta México y el Brasil, para nombrar sólo los países donde su éxito tuvo más importancia teórica o práctica. Esta última la tuvo en los dos nombrados de América: en México fue la filosofía oficial de la Reforma, por obra principalmente de D. Gabino Barreda, que fundó la Escuela Nacional Preparatoria y la organizó conforme a la clasificación de las ciencias comtiana, y siguió siendo la filosofía de los científicos del "Porfiriato"; en el Brasil influyó en el parlamento y la legislación constituyentes de la República, de lo que es un símbolo duradero la bandera nacional, en que figura el lema de la política positiva de Comte, "orden y progreso", y abarcó incluso una práctica de la religión de la Humanidad, con templo y culto, como no parece haberla abarcado en ningún otro país, ni siquiera el nativo. En Francia autorizaron el positivismo los dos grandes maestros del pensamiento durante la segunda mitad del siglo pasado que fueron Taine y Renan. En Inglaterra lo desarrollaron originalmente Stuart Mill y

Spencer con su filosofía evolucionista. En los países germánicos lo representó con éxito, a su vez, singular el austriaco Mach, maestro del "Círculo de Viena", uno de los puntos de partida de la renovación y difusión del positivismo en este siglo. El otro fue la tradición empirista inglesa en las Universidades de Oxford y Cambridge. El traslado del austriaco Wittgenstein a Inglaterra y del Círculo de Viena, prácticamente, a los Estados Unidos, como consecuencias del nazismo, fueron decisivas para el auge del positivismo en los países anglosajones, de donde se extendió volviendo al continente europeo y pasando de los Estados Unidos a la América al sur de ellos. Este positivismo de nuestro siglo es un movimiento diversificado en grupos y corrientes con diferentes nombres: empirismo crítico, positivismo lógico, filosofía científica, filosofía analítica, los de los más importantes, distan de ser los únicos. Personalmente me parece lo más apropiado englobarlos a todos bajo el nombre de *neopositivismo*. Su novedad no es, en realidad, tan radical como piensan sus representantes, que llegaron a hablar de una "revolución" en Filosofía —como confío en que asentirán ustedes recordando el texto de Comte después del que voy a leerles para darles idea de la primera de las dos que resultan principales entre las del positivismo clásico y del neopositivismo: las de la falta de fundamento de la Metafísica y de la extensión del método de la ciencia de la naturaleza a la de lo humano.

La falta de fundamento de la Metafísica es en Comte el resultado de su localización histórica entre la religión y la ciencia, que la despoja del fundamento que tiene la ciencia sola: el fundamento puramente fenoménico, empírico, de toda verdad y aún todo sentido. Esta des-fundamentación de la Metafísica, como puede llamársela, tiene por meollo lógico la negación de la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Por éso es el meollo de la crítica de la Metafísica hecha por el neopositivismo esta negación, de la que el filósofo más popular de todo el neopositivismo, el inglés Ayer, hizo una primera exposición en un artículo de revista titulado "Demostración de la imposibilidad de la Metafísica", al que entresaco lo siguiente.

> En este artículo no emprenderemos ninguna crítica de la filosofía trascendental de Kant. Pero el método con que demostramos la imposibilidad de la metafísica [...] sirve también para mostrar que ningún conocimiento es a la vez sintético y *a priori*. [...]
>
> [... ...]
>
> Supongamos que alguien dice de mi gato que es corilo. No le entiendo y pregunto qué circunstancias harían verdad decir que el gato es corilo. Responde "tener los ojos azules". Concluyo

que, en el sentido en que usa la palabra corilo, "X es corilo" significa "X tiene los ojos azules". Si dice que, aunque el hecho de tener mi gato los ojos azules, y ningún otro hecho, hace verdad decir que es corilo, no obstante significa con corilo algo más que "de ojos azules", podemos inferir que el uso de la palabra corilo tiene para él un cierto valor emocional que está ausente cuando dice meramente "de ojos azules". Pero en tanto que el tener los ojos azules es todo lo que es necesario para sentar la verdad de la proposición (de) que algo es corilo, y el tener los ojos de otro color todo lo que es necesario para sentar su falsedad, "tener los ojos azules" es todo lo que significa "ser corilo".

En el caso en que se llame a algo corilo y no pueda darse descripción o indicación alguna de la situación que verifica la proposición, tenemos que concluir que la aserción no tiene sentido. Si quien habla protesta que sí significa algo, pero nada que pueda sentar la mera observación, concedemos que tiene ciertos sentimientos que están conectados en alguna forma con la emisión del sonido "corilo": y puede ser de interés para nosotros que exprese estos sentimientos. Pero con ello no hace aserción alguna sobre el mundo. Emite una sucesión de palabras, pero que no forman una genuina proposición. Su frase puede suministrar una buena prueba de sus sentimientos. En sí misma no tiene sentido alguno.

Así, en todo caso en que tenemos una serie de palabras que parece ser una frase gramatical correcta, y deseamos descubrir si tiene realmente sentido —esto es, si expresa una genuina proposición—, tenemos que considerar cuáles son las circunstancias en que la proposición al parecer expresada se diría verdadera o falsa: qué diferencia en el mundo implicaría su verdad o falsedad. Y si quienes la han emitido, o profesan entenderla, son incapaces de describir lo que en el mundo sería diferente si fuese verdadera o falsa, o de mostrar de alguna manera cómo podría verificarse, tenemos que concluir que no se ha asertado nada. La serie de palabras en cuestión no expresa una genuina proposición, en absoluto, sino que es un pedazo sin sentido, exactamente como "la luna es la raíz cuadrada de tres" o "Lenin o café cómo". La diferencia es meramente que en algunos casos, donde una muy ligera trasformación de la frase, digamos la alteración de una sola palabra, la convertiría en el signo de una proposición, su falta de sentido es más difícil de descubrir.

Por esta vía puede mostrarse rápidamente que ninguna aserción metafísica tiene sentido. No es necesario formar una lista de términos metafísicos tales como lo Absoluto, lo Incondicionado, el Yo, etc., y probar de cada uno que no tiene sentido: pues se sigue de la misión que se da la metafísica que ninguna de sus aserciones puede tener sentido. Pues la meta de la metafísica es describir una realidad situada más allá de la experiencia, y por tanto toda proposición que sea verificada por la observación empírica es *ipso*

facto no metafísica. Pero lo que no podría verificar ninguna observación no es una proposición. El postulado fundamental de la metafísica, "hay una realidad supra —(o trans-) fenoménica", no es, él mismo, una proposición. Pues no hay observación, ni serie de observaciones, concebible que podamos hacer y con la que se determinaría su verdad o falsedad. Puede parecer que es una proposición, al tener la forma sensible de una proposición. Pero nada se aserta con ella.

Un ejemplo puede aclarar esto. El viejo conflicto entre el Idealismo y el Realismo es un buen ejemplo de un problema ilusorio. Supongamos que se desentierra un cuadro, y que el descubridor sugiere que lo pintó Goya. Hay medios precisos de resolver esta cuestión. Los críticos examinan el cuadro y consideran qué puntos de semejanza tiene con otras obras de Goya. Ven si hay alguna referencia contemporánea o posterior a la existencia de tal obra —etc. Supóngase ahora que dos de los expertos han leído también filosofía y proponen un punto más de discusión. Uno dice que el cuadro es una colección de ideas (suya o de Dios): el otro que los colores son objetivamente reales. ¿Qué medios posibles tenemos de resolver la cuestión? ¿Puede alguno de los dos indicar algunas circunstancias en que a la pregunta "¿son estos colores una colección de ideas?", o a la pregunta "¿son estos colores objetos sensibles?", pueda darse la respuesta "sí" o "no"? Si no pueden, no surgen tales preguntas. Y manifiestamente no pueden. Si está lloviendo ahora más allá de la ventana, mis observaciones son diferentes de las que serían si hiciese buen tiempo. Afirmo que llueve y mi proposición es verificable. Puedo indicar la situación con que se sienta su verdad o falsedad. Pero si pregunto "¿es la lluvia real o ideal?", (ésta) es una pregunta que ninguna observación me capacita para responder. Por consiguiente no es una genuina pregunta, en absoluto.

[... ...]

Así la conclusión no es que las aserciones metafísicas son inciertas, o arbitrarias, o incluso falsas, sino que no tienen sentido. (6/8/67.)

Esta crítica de la Metafísica dista de haber sido reconocida unánimemente por válida. El positivismo ha ido seguido o acompañado siempre de una contracrítica de él por parte de los secuaces de otras filosofías, entre los que destacan precisamente los neokantianos y otros epígonos del idealismo trascendental. Los mismos neopositivistas han venido evolucionando acerca incluso del fundamental criterio del sentido de las proposiciones, la verificabilidad empírica de éstas, hasta el etremo de esta conclusión del propia Ayer; después de haber ido pasando revista a las dificultades con que se encontró la formulación o la aplicación del criterio y las propuestas para superarlas:

> No obstante, subsisten las dificultades que estaba destinada a obviar esta tesis. Ni es fácil de qué otro modo pueden evitarse. Sugiero, sin embargo, que mucho del trastorno puede surgir de aceptar dos supuestos falsos. [...] Pero reconozco que este intento de "neutralizar" el principio de verificación tropieza con considerables dificultades propias.

Y así deja la cuestión. Sin embargo, ni las contracríticas ajenas, ni las perplejidades propias, quitan al neopositivismo, ni al positivismo en general o en conjunto, la significación histórica que puntualizaré después de documentar la obra de las principales aportaciones del positivismo: la de la extensión del método de la ciencia de la naturaleza a la de lo humano.

El clásico positivista de esta extensión es Taine. Su exposición más famosa de ella es la de la "Introducción" a su *Historia de la Literatura Inglesa*. Después de exponer cómo

> los documentos históricos no son más que indicios por medio de los cuales hay que reconstruir el individuo visible,
> el hombre corporal visible no es más que un indicio por medio del cual debe estudiarse el hombre invisible e interior,
> los estados y las operaciones del hombre interior e invisible tienen por causas ciertas maneras generales de pensar y sentir,

y de pasar revista a las

> principales formas de pensamientos y sentimientos

con

> sus efectos históricos,

resume y continúa así:

> [...] En todos los casos, el mecanismo de la historia humana es parecido. Siempre se encuentra como resorte primitivo alguna disposición muy general del espíritu y del alma, sea innata y vinculada naturalmente a la raza, sea adquirida y producida por alguna circunstancia aplicada a la raza. [...]
>
> Tres fuentes diversas concurren a producir este estado moral elemental, *la raza, el medio* y *el momento*. Lo que se llama la *raza* son esas disposiciones innatas y hereditarias que trae a la luz consigo el hombre, y que ordinariamente van juntas a diferencias marcadas en el temperamento y la estructura del cuerpo. [...]
>
> Cuando se ha registrado [...] la estructura interior de una raza, hay que considerar el *medio* en que vive. Pues el hombre no

está solo en el mundo; le envuelve la naturaleza y le rodean los demás hombres; sobre el pliegue primitivo y permanente vienen a instalarse los pliegues accidentales y secundarios, y las circunstancias físicas o sociales desarticulan o completan el natural que se les entregó. [...]

Hay, [en fin], un tercer orden de causas; pues junto con las fuerzas de dentro y de fuera, hay la obra que ya hicieron juntas, y esta misma obra contribuye a producir la que sigue; además del impulso permanente y el medio dado, hay la velocidad adquirida. Cuando operan el carácter nacional y las circunstancias en torno, no operan sobre una tabla rasa, sino una tabla donde hay ya marcadas huellas. Según que se tome la tabla en un *momento* o en otro, es diferente la huella; y esto basta para que sea diferente el efecto total.

El mecanismo de la historia humana bajo la acción de estos tres órdenes de causas, se lo representa, pues, Taine así:

[...] No hay aquí, como dondequiera, más que un problema de mecánica: el efecto total es un compuesto determinado íntegramente por la magnitud y la dirección de las fuerzas que lo producen. La única diferencia que separa estos problemas morales [ahora decimos "humanos", "ciencias humanas", y ya no "morales y políticos"] de los problemas físicos, es que las direcciones y las magnitudes no se dejan evaluar ni precisar en los primeros como en los segundos. Si una necesidad, una facultad es una cantidad capaz de grados como una presión o un peso, esta cantidad no es mensurable como la de una presión o un peso. No podemos fijarla en una fórmula exacta o aproximada; no podemos tener ni dar, acerca de ella, más que una impresión literaria; estamos reducidos a registrar y citar los hechos salientes en los que se manifiesta, y que indican, [poco] más o menos, groseramente, a qué altura de la escala hay que situarla. Pero aunque los medios de registro no sean los mismos en las ciencias morales que en las ciencias físicas, no obstante, como en las dos es la misma la materia, y se compone igualmente de fuerzas, direcciones y magnitudes, puede decirse que en unas y otras se produce el efecto final de acuerdo con la misma regla. Es grande o pequeño según que son grandes o pequeñas las fuerzas fundamentales, y tiran más o menos exactamente en el mismo sentido, según que los distintos efectos de la raza, el medio y el momento se combinan para añadirse uno a otro o para anularse uno con otro. [...]

Conclusión:

[...] cuando hemos considerado la raza, el medio, el momento, es decir, el resorte de dentro, la presión de fuera y el impulso ya

> adquirido, hemos agotado, no sólo todas las causas reales, sino incluso todas las causas posibles del movimiento,

A esta idea del método de las ciencias humanas se le ha hecho, como crítica definitiva, la de que lo único que no explicarían las tres causas sería precisamente lo que más interesa como objeto de las ciencias humanas, lo individual, sea de las personas, sea de las obras. Pero Taine dio más tarde, en su *Filosofía del Arte*, una versión modificada del método, que pretende que éste llega a explicar hasta lo individual.

En general,

> [...] [e]l método moderno que trato de seguir, y que comienza a introducirse en todas las ciencias morales, consiste en considerar las obras humanas, y en particular las obras de arte, como hechos y productos de los que hay que señalar los caracteres y buscar las causas; nada más. Así comprendida, la ciencia del arte [...] hace como la botánica, que estudia, con un interés igual, tan pronto el naranjo y el laurel, tan pronto el abeto y el boj; ella misma es una especie de botánica aplicada, no a las plantas, sino a las obras humanas. A este título, sigue el movimiento general que acerca hoy las ciencias morales a las ciencias naturales, y que, dando a las primeras los principios, las precauciones, las direcciones de las segundas, les comunica la misma solidez y les asegura el mismo progreso.

Y en conclusión:

> Una situación general que provoca inclinaciones y facultades distintas; un personaje reinante constituido por el predominio de estas inclinaciones y estas facultades; sonidos, formas, colores o palabras que hacen este personaje sensible, o que se ajustan a las inclinaciones y las facultades de que está compuesto, tales son los cuatro términos de la serie. El primero acarrea el segundo, que acarrea el tercero, y éste el cuarto; tanto, que la menor alteración de uno de los términos, trayendo una alteración correspondiente en los siguientes y revelando una alteración correspondiente en los precedentes, permite descender o remontar mediante puro razonamiento de uno a otro. Hasta donde puedo juzgar, esta fórmula no deja nada fuera de su alcance. Si ahora se insertan entre sus diversos términos las causas accesorias que intervienen para modificar sus efectos; si, para explicar los sentimientos de un tiempo, se añade el examen de la raza al examen del medio; si, para explicar las obras de arte de un siglo, se consideran, además de las inclinaciones reinantes del siglo, el momento particular del arte y los senti-

> mientos particulares de cada artista, podrán derivarse de la ley, no sólo las grandes revoluciones y las formas generales de la imaginación humana, sino también las diferencias de las escuelas nacionales, las variaciones incesantes de los diversos estilos, y hasta los caracteres originales de la obra de cada grande hombre. Así llevada, será la explicación completa, pues que dará cuenta a la vez de los rasgos comunes que forman las escuelas, y de los rasgos distintivos que caracterizan a los individuos. [...]

No es cosa de detenernos en las diferencias entre esta versión del método y la anterior, ni en lo efectivo o no de la explicación de lo individual; porque lo interesante para nosotros es sólo la insistencia en la asimilación, concebida al ejemplo de la mecánica o de la botánica, de las ciencias humanas a las naturales. Esta asimilación ha persistido desde los días de Taine hasta el de hoy, a pesar de todas las críticas y filosofías de la ciencia, o de las ciencias, empeñadas en diferenciar las ciencias naturales y las humanas por los métodos, como les parecen estarlo por los objetos: pues el fondo de la discrepancia está en la idea de la relación entre el mundo humano y el natural: en la reducción o la irreducibilidad del humano al natural: en el naturalismo o antinaturalismo. La prueba de la persistencia de la asimilación la dan todas las ciencias humanas del día de hoy, con los esfuerzos que van desde los de introducción de las matemáticas en ellas, hasta los de explicación por aplicación de doctrinas psicológicas como las psicoanalíticas o sociológicas como las materialistas históricas y dialécticas. Pero ello es parte de la significación histórica del positivismo en general o en conjunto, a la que paso ya, para acabar. (7/8/67.)

La significación más patente del positivismo es la propia de su nombre: positivismo es atenerse exclusivamente a lo *positivo*, a lo *puesto*, a lo *dado*, y ésto se reduce a los *fenómenos*: desinteresarse de lo que pueda haber más allá de éstos, y hasta negar que más allá de ellos haya nada: en suma, *fenomenismo* —y, correlativamente, condenación de la Metafísica, negación del mundo sobrenatural y abolición de la religión que lo tiene por objeto de la fe: la religión de la Humanidad es un equívoco: no es religión en el sentido en que lo son el cristianismo, el islamismo —hasta el budismo.

Pero ya les indiqué, en la lección anterior, que el fenomenismo, el atenerse a los fenómenos, es compatible con una interpretación de éstos idealista o realista; de donde que los positivistas se inclinen más a una u otra, aunque a todos ellos parece común el idealismo empírico que hay en la doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles, aceptada por la ciencia hasta la más reciente, desde la física a la psicológica, y, consecuentemente, por todos los positivis-

tas. Lo que también parece común a todos es la oposición al idealismo trascendental, incluso en la forma más moderada, la kantiana, no se diga en una forma extrema, como la hegeliana: a Hegel lo tomó como prototipo de la aberración filosófica Reichenbach, uno de los neopositivistas más importantes, en uno de los libros más populares del neopositivismo, traducido al español bajo el título *La Filosofía Científica*. La polémica acerca de la existencia o inexistencia de juicios sintéticos *a priori*, entre los positivistas y sus críticos espiritualistas o idealistas, se dio tanto en el positivismo clásico a mediados del siglo pasado, como se ha dado en el neopositivismo, hacia mediados del siglo presente. Y, sin embargo, es posible que en más de un positivista haya algo de idealismo trascendental, larvado cuando no tan expreso como en Taine, que intentó una muy singular y significativa síntesis del positivismo y —el hegelianismo.

Menos patente que el significado fenomenista parece el *antropologista*, pero no es menos efectivo: si no hay mundo sobrenatural, la religión no puede ser más que un producto cultural —y erróneo— del hombre —aunque, y menos mal, pasajero, históricamente, como en la idea comtiana de la ley de los tres estados; y si, en general, las ciencias humanas deben explicar los productos de la cultura como programó Taine que deben hacerlo, o según cualquier otro programa del mismo espíritu positivista, no puede ser sino por idearlos como productos del hombre, o tener una idea antropologista de ellos.

Y si las ciencias humanas deben seguir los métodos de las naturales, tampoco puede ser sino por idear lo humano todo, el hombre mismo, como productos o seres puramente naturales, o tener una idea *naturalista* de ellos. En general el *naturalismo* del positivismo vuelve a ser tan patente como su fenomenismo. La negación del mundo sobrenatural no requiere lógicamente la reducción del humano al natural, pero la favorece —también lógicamente: no es lógicamente imposible que, no habiendo mundo sobrenatural, sino sólo el natural, en sentido amplio, comprensivo del natural, en sentido estricto, o a diferencia del humano, y éste, éste, el humano, fuese irreducible al natural, o por lo menos suficientemente diferente de éste...; pero si el mundo humano no puede tener en un mundo sobrenatural un origen, siquiera parcial, que lo haga suficientemente diferente del natural, y hasta irreducible a éste, la tendencia de la mente o la razón humana al monismo, no tiende a darle un origen propio, aparte del mundo natural y del origen de éste, sino que tiende a darle al mundo humano el origen en el mundo natural, como en la teoría de la evolución prolongada hasta abarcar la cultura y la historia humana, como ya en Darwin, y prolongando la evolución de la naturaleza inanimada: verdadero y universal *monismo natura-*

lista: el mundo natural existiendo desde siempre y para siempre, a la manera de Gámof * o de Hoyle; y en él, surgiendo de lo inanimado la vida, y ésta evolucionando hasta el hombre, y éste en su historia.

Este naturalismo tampoco necesitaría ser lógicamente, con absoluto rigor, *materialista*; pero lo es de hecho —de hecho que se comprende asimismo lógicamente: la evolución de lo material a la vida y de ésta al hombre es filosóficamente concebible, y efectivamente ideada por algunos —entre ellos el mexicano Vasconcelos—, como consistente en la adición de algo no reducible del todo a la materia con la vida y a ésta con la psique humana; pero la misma tendencia monista impulsa, a la ciencia misma, y a la filosofía positivista, a idear la evolución como consistente meramente en la de la materia, en grados de complicación, meramente, de la materia misma.

Y dadas las relaciones esenciales entre el materialismo y el mecanicismo, delatadas ya desde los orígenes de la ciencia moderna, nada tan coherente con todo lo anterior como la persistencia del mecanicismo, desde la ciencia física —Mecánica ondulatoria —hasta la cibernética, con cuanto ésta significa, según expondré en la lección que viene: las máquinas conquistan crecientemente, totalitariamente, el mundo humano, hasta las ciencias de él, las ciencias humanas mismas...

Y es que la motivación radical del hombre moderno, su mundo y su idea del mundo, obra de la ciencia como de nada y como nunca antes en parte alguna, sigue siendo la motivación radical de los contemporáneos, en que ahora se unifican occidentales y orientales, septentrionales y meridionales, como tampoco nunca antes ni en parte alguna: el afán de dominación técnica de la naturaleza, de la sociedad humana, de la psique humana, del hombre mismo todo.

Por lo que, en conclusión, si la significación del positivismo en general es la que acabo de resumir, bien puede conceptuarse al positivismo en general como la filosofía que remacha y remata la moderna toda, como la más representativa, en el dominio de la filosofía en general, de la idea moderna, contemporánea y nuestra del mundo. (9/8/67) (Leída el 10/8/67)

* Léase Gamow. (N. E.)

Lección 13

TECNOCRACIA Y CIBERNÉTICA

La palabra "técnica" deriva de la griega *technē*, que los latinos tradujeron por *ars*, "arte". "Técnica" y "arte" fueron, pues, originariamente sinónimos, y su sentido el amplio en el que abarcaban las "artes útiles", las "bellas artes" y hasta las "artes liberales". En este amplio sentido es fundamental el propio de la palabra "artefacto", hecho por el arte humano, producto del arte humano, o "artificial", en contraste con lo "natural", con los "productos de la naturaleza". Se trata de aquella "exclusiva del hombre" por la que se ha denominado a éste *homo faber*, fabricador o fabricante de "útiles" o "utensilios", entre los que han tenido desde los orígenes mismos de la Humanidad un puesto preeminente las "armas".

Esta exclusiva del hombre tiene una historia, en cuyo curso fueron tomando "arte" y "técnica" los sentidos que tienen en nuestro lenguaje corriente actual. Si decimos "el arte", entendemos preferentemente las bellas artes plásticas, o a la sumo las bellas artes, pero ya no las artes útiles, ni, menos, las liberales. Cuando decimos "la técnica", mentamos un conjunto, nada precisamente delineado, de *artefactos*, en un sentido muy amplio, y de *procedimientos* que van desde unos muy "materiales" hasta otros muy "intelectuales", por no decir "espirituales"; pero lo que parece característico, distintivo de la "técnica moderna", como solemos especificar, es el ser "científica", el estar fundada en las ciencias, justo como no lo habrían estado las artes útiles de edades anteriores, la Antigua y la Media: hay técnicas físicas, químicas, médicas..., pero también jurídicas, filológicas, administrativas..., y técnicas de las bellas artes, pictóricas, musicales, literarias, en la medida en que en la creación artística intervienen procedimientos científicos, u objetos de ciencia, o equiparables a los científicos... No es que las artes útiles de las edades anteriores a la Moderna no tuviesen nada que ver con la ciencia: aunque fundadas más en la *experiencia* que en ciencia propiamente tal, o en el sentido en que la entendemos hoy, ante todo como ciencia *experimental*, tampoco dejaban de tener que ver con la ciencia existente ya en aquellas edades, fundamentalmente la *Mecánica*, como ciencia de las "máquinas". Pero la técnica moderna tiene mucho más que ver con la ciencia moderna, con todas las ciencias, exactas, demás naturales y humanas, en que la ciencia moderna viene especializándose

crecientemente; pero fundamentalmente con la Física, que sí sigue siendo fundamental y hasta esencialmente Mecánica, es mucho más que ésta.

Lo que la técnica moderna parece tener que ver con la ciencia moderna, es el *fundarse* en ésta, el ser la *aplicación*, utilitaria, de la ciencia. Pero ya tuvimos ocasión de percatarnos de que la técnica tiene con la ciencia otra relación, en cierto modo inversa de la anterior, y más radical y decisiva: el ser la aplicación utilitaria, la técnica, el *motivo* promotor de la ciencia misma. Lo más radical y decisivo de esta relación estaría en las relaciones, a su vez, entre la *vida*, la *ciencia* y la *técnica*: la vida, la humana, por supuesto, produciría, por medio de la ciencia, la técnica, útil a sus fines, o medio para conseguir éstos; y esta producción ha venido históricamente creciendo, con velocidad acelerada, hasta el punto actual, que es perfectamente previsible dista aún de ser el extremo, de una tal importancia de la técnica para y en la vida, que puede hablarse de una "tecnificación" de la vida, o de una "tecnocracia", en el sentido de una dominación de la vida por la técnica, característica, distintiva, de "nuestra vida", o "nuestro mundo". Naturalmente, esto no es posible sin relaciones peculiares entre la técnica y las ideas, singularmente la idea del mundo, que, por lo mismo, van a ser el asunto final de esta lección —o después del antecedente indispensable: el examen de la tecnificación o tecnocracia misma de nuestra vida o mundo.

Tiene ante todo un aspecto *cuantitativo*. Basta pasar simple revista a los *artefactos*, en el sentido más amplio, no sólo que pueblan nuestras circunstancias, concéntricas en torno nuestro, sino que llevamos *con* nosotros mismos, *en* nosotros mismos. Empecemos por estos últimos y procedamos de ellos a los demás:

lentes, desde hace históricamente mucho; piezas dentarias, desde hace menos; audífonos, desde hace menos aún; llaves, lápices y plumas, reloj; observen que los cierres de cremallera son mucho más mecánicos, técnicos, científicos que los viejos de ojal y botón;

luz eléctrica, teléfono, interfono, radio, televisión, grabadora; refrigerador, aspiradora, lavadora; máquina de escribir y calcular; tajalápices y grabadoras mecánicas;

elevadores, escaleras circulantes, puertas automáticas;

automóviles de todas las especies, desde el de uso personal hasta el camión materialista; aviones, helicópteros; satélites artificiales y vehículos interplanetarios, por no mentar ya vehículos menos modernos, como los ferrocarriles...

Reparen en cómo estos artefactos han venido reemplazando,

ya a seres vivos, como los animales de carga y tracción;

ya a órganos incluso nuestros, como a nuestras piernas y pies, en sus funciones naturales, por ejemplo la de andar, a cambio de funciones artificiales, como la de, no *manejar*, sino *pedejar*, los pedales de un automóvil;

ya a artefactos que requerían de nuestros órganos, como las escaleras inmóviles, reemplazadas por las circulantes.

Y, piensen, además, en la industria, en sus fábricas, en la administración, en sus oficinas, y hasta en las artes, como la arquitectura: en la tecnificación creciente de todas ellas, es decir, en el reemplazo de los seres vivos y humanos por máquinas y artefactos, cada vez más técnicos, más científicos...

Pero más importante aún es el aspecto *cualitativo* de toda esta técnica, y consiguiente tecnificación de nuestra vida o mundo, o tecnocracia: su *índole*, su *sentido*.

Nos lo revela el hecho de que, si no la totalidad de los artefactos que sirven a nuestra vida dominándola, *las más característicos de ellos son vehículos propiamente tales, o de índole vehicular*. Repasemos la enumeración o lista hecha:

vehículos propiamente tales son, desde luego, los automóviles de todas las especies, y los aviones y helicópteros, y los satélites y vehículos interplanetarios; también los elevadores y las escaleras circulantes; pero ¿y los demás?;

un instante de reflexión basta para advertir que no sólo el teléfono, el interfono, la radio, la televisión, sino también los lentes y los audífonos, son vehículos, ya no de aquello de que lo son los propiamente tales, a saber, de *seres*, desde los humanos hasta las piedras transportadas por los camiones materialistas; pero sí de *partes*, en algún sentido, de los seres, o de *fenómenos* o *procesos*, que tienen lugar en unos y entre unos y otros, como la voz y el sonido;

una mayor reflexión hace descubrir que artefactos que no se presentan precisamente como vehículos, lo son en el fondo: por ejemplo, lo que se ve en la pantalla del cine coincide, con lo que se ve en la de la televisión, en ser ambos trasporte de lo visible en el estudio de cine o de televisión a la pantalla situada en una sala pública o en una privada —ésta es toda la diferencia: cine a domicilio, es la televisión;

u otro ejemplo: las armas: desde la piedra arrojadiza del hombre más primitivo, hasta la bomba atómica, esencialmente *proyectiles*, es decir, como se dice efectivamente, sin reparar habitualmente en todo lo que se dice, "vehículos de la destrucción y de la muerte", o, más propia y rigurosamente, vehículos de fuerzas a los lugares, los blancos, donde el impacto, desencadenamiento o explosión de ellas, causará la destrucción y la muerte; hasta las armas *defensivas* trasportan la resistencia, por ejemplo, del cuerpo al escudo;

en fin, una reflexión del todo general y a fondo del todo, a saber, sobre la esencia misma del artefacto, enseña cómo y por qué es, y no puede menos de ser, vehicular: los artefactos, todos, desde los más insignificantes de uso personal, hasta los más voluminosos y complicados de los servicios públicos, la industria y la investigación científica, son *instrumentos* de los *órganos* del cuerpo humano, para dotar a las *funciones* de éstos, singularmente la mano, órgano por excelencia del *homo faber*, de una *eficiencia* de la que carecen naturalmente; ahora bien, ya las funciones del *cuerpo* humano *en sí mismas*, y no sólo sobre los cuerpos inanimados —por muy fisiológico-anatómicas que sean—, en cuanto el cuerpo humano es un cuerpo *vivo* —por lo que este cuerpo tiene de *cuerpo*, son reducibles a movimientos de móviles en el espacio, que es lo que son los *vehículos, móviles en el espacio*.

Pasemos ahora una última revista: a los artefactos de la primera enumeración o lista sobre los que no habíamos vuelto, por no ser su índole vehicular, ni patente, ni descubrible con un instante de reflexión, ni siquiera con una mayor reflexión:

las piezas dentarias: dan al movimiento de masticación de las mandíbulas una eficiencia de que carecen las encías desdentadas;

las llaves y los cierres de cremallera: dan al movimiento de la mano una eficiencia en el abrir y cerrar de que carece, en absoluto, sin ellos;

las puertas automáticas: dan una supereficiencia en el abrir y cerrar, no sólo a las manos, sino al hombre entero;

los lápices y plumas, las máquinas de escribir, los tajalápices y las grapadoras: dan a los movimientos de la mano una eficiencia en el escribir, el afilar, el coser de que carece, asimismo sin ellos;

la lavadora: da a los movimientos para lavar, etc.;

el reloj: vehículo —no tanto porque trasportemos el tiempo con él, cuanto porque trasporta el movimiento diurno del sol, medida fundamental del tiempo, ante nuestra vista a la sombra, poniéndolo a la disposición de nuestra mano, en la esfera con las manecillas;

la luz eléctrica y el refrigerador: son efectos de trasportes de fenómenos y fuerzas, como el cine y la televisión, o las armas;

la grabadora: es la máquina de escribir de la voz, en lugar de la vista y la mano;

la aspiradora: es un vehículo del polvo desde los muebles a la bolsa colectora de él —de ésta al cubo de la basura suele ser el vehículo aún la persona que hace la limpieza;

y las máquinas de calcular —ah, éstas son instrumentos de los órganos del *cuerpo* humano, en cuanto éstos son órganos de la *mente* o el *espíritu* humano, en una forma, con un sentido, en que y con que no lo son los demás artefactos de toda nuestra revista, a pesar

de que también éstos son manejados por el cuerpo al servicio de la voluntad y del pensamiento...; pero estas máquinas, las de calcular, son parte del más reciente y ambicioso desarrollo de la técnica, bautizado con el nombre de "cibernética", que reclama la mayor consideración aparte posible. (12/8/67)

La palabra "cibernética" es una de esas formaciones de nuestro lenguaje que prueban lo moribundas que están la educación y cultura humanistas clásicas. Es etimológicamente una palabra de la misma familia que "gobernar", "gobierno", "gubernamental" —y que "gobernalle" o timón de una embarcación; que, formada a la vez castiza y cultamente, hubiera debido ser "gubernética". En efecto, el griego *Kybernētēs* es el nombre del *piloto* de una embarcación, y él deriva del verbo Kybērnán —*dirigir* una embarcación, y de él deriva el adjetivo masculino *Kybernētikós*, femenino *Kybernētikā*, propio del piloto, arte de pilotar o dirigir una embarcación— o en general. Pues ahora comprenden ustedes la extensión del sentido propio y específico al figurado y general, que está en el origen de las expresiones "gobernalle", "gobernar", "gobierno", "gubernamental", derivadas de las griegas *fonéticamente*. Pero para derivar fonéticamente de una lengua, es menester que ésta se halle viva en alguna forma, y el griego clásico está bien muerto, en medio de los estertores de las Humanidades clásicas. La derivación de "cibernética" se ha hecho, pues, científica, esto es, *ortográficamente*: trascribiendo la *Kappa* inicial, o *K*, con una *c*, y la siguiente *ýpsilon*, o *y griega*, con una *i* latina. Y el resultado ha sido una palabra de aspecto raro y que no dice nada —de lo que diría ya a primera vista, o a primera audición, la palabra "gubernética", algo relacionado con el "gobernar"— como lo está, efectivamente, el objeto de la novísima disciplina bautizada como acabo de explicar —por su inventor, un profesor norteamericano, de origen sin duda alemán, porque su apellido, *Wiener*, escrito y pronunciado a la alemana, quiere decir "vienés". Hagamos, pues, que él mismo nos presente la disciplina en uno de sus libros, y antes el libro mismo:

> Desde el fin de la segunda guerra mundial, me inclino, para estudiarlos, sobre las numerosas ramificaciones de la teoría de los *mensajes*. Al lado de la teoría de la *técnica eléctrica* para la trasmisión de *mensajes*, hay un campo más vasto que engloba no sólo el estudio del *lenguaje*, sino también el estudio de *mensajes* en cuanto medios *de control* sobre las *máquinas* y la *sociedad*, el desarrollo de las *máquinas de calcular* y otros *aparatos automáticos* análogos, ciertas consideraciones sobre la *psicología* y el *sistema nervioso*, y una nueva teoría experimental del *método científico*. [...] *

* Subrayado de J. Gaos. (N. E.)

Vayamos anotando: desde los *mensajes eléctricos* hasta la *sociedad*, pasando por las *máquinas* de calcular y otros *aparatos* automáticos y el *control sobre las máquinas*, el *sistema nervioso*, la *psicología*, el *lenguaje* y el *método científico*. ¿Cómo es posible "englobar" todo esto? Únicamente encontrando el concepto, la idea, de un hecho o fenómeno que sea común a todo ello; parece encontrado, efectivamente, en el concepto o la idea de "mensaje": no sólo habría los mensajes eléctricos, sino que las máquinas y aparatos automáticos serían máquinas y aparatos de mensaje, el control sobre ellos se haría por medio de mensajes, el sistema nervioso sería un sistema de mensajes, el lenguaje también, la sociedad consiste en relaciones consistentes, a su vez, más o menos, en mensajes... Recuerden la índole *vehicular* de la técnica moderna, y reparen en que un mensaje requiere un mensajero... Lo que se ocurre inmediatamente es si la palabra "mensaje", aplicada a mensajes tan diversos como los eléctricos, los nerviosos y los lingüísticos y sociales, será "unívoca" y no "equívoca", incluso "multívoca". Pero dejemos al autor seguir:

> Hasta una fecha reciente, no existía una palabra para designar este complejo de ideas, y a fin de designar el campo entero con un solo término, me vi obligado a inventar uno [...] la palabra "cibernética" [...]
>
> He escrito un libro bastante técnico, titulado *La Cibernética*, que se publicó en 1948. Se me pidió hacer accesibles sus ideas al público profano, y entonces publiqué la primera edición de *El uso humano de los seres humanos*, en 1950 [...]
>
> Dando la definición de la Cibernética en la primera edición, puse juntas las ideas de *comunicación* * y *regulación*. ¿Pos qué lo hice? Cuando me *comunico* con otra persona, le trasmito un *mensaje*, y cuando esta persona se *comunica* a su vez conmigo, me devuelve un *mensaje* de la misma naturaleza, que contiene *informes* accesibles ante todo a ella y no a mí. Cuando *controlo* las acciones de otra persona, le *comunico* un *mensaje*, y aunque este mensaje sea de naturaleza imperativa, la técnica de comunicación no difiere de la técnica de la trasmisión de un hecho.

Anotemos: la técnica de un mensaje imperativo y la del mensaje de un hecho es la misma.

> Además, si quiero que mi *control* sea eficaz, debo *informarme* de todos los *mensajes* que emanen de la persona y sean capaces de advertirme que se comprendió la orden y se ejecutó.
>
> La tesis de este libro es que *la sociedad* sólo puede comprenderse

* Éste y los subrayados que siguen son de J. Gaos. (N. E.)

> por medio de un estudio de los *mensajes* y de las "facilidades" de *comunicación* de que dispone; y que, en el desarrollo futuro de estos mensajes y estas "facilidades" de comunicación, los mensajes entre el hombre y las máquinas, las máquinas y el hombre, y la máquina y la máquina, están llamados a desempeñar un papel creciente sin cesar.*

Entre el hombre y las máquinas, las máquinas y el hombre, las máquinas entre sí, pero *no entre los hombres mismos*, sin máquinas. Es pues, la tesis de la importancia creciente de las máquinas para el hombre, de la maquinización, o mecanización, creciente del hombre: la tecnificación o tecnocracia, en cuanto la técnica es de máquinas, llevada a su colmo.

> Cuando doy una orden a una máquina, la situación no difiere fundamentalmente de la que se presenta cuando doy una orden a una persona.

A primera vista se pensará lo contrario, o que para que la situación no difiera sería menester, o asimilar la máquina al hombre, o éste a la máquina... —pero, veamos.

> En otros términos, en la medida en que soy consciente, tengo conocimiento de la orden dada y de la señal de aquiescencia de vuelta. Para mí, personalmente, el hecho de que la señal, en sus etapas intermedias, haya pasado por una máquina, más bien que por una persona, no debe tomarse en consideración, y en ningún caso acarrea gran cambio en la relación existente entre la señal y yo.

La similitud se restringe, pues, a la recepción de la señal de haberse ejecutado la orden: lo mismo daría saberlo por medio de una persona que de un aparato.

> Así, la teoría de la *regulación*, en las realizaciones del *ingeniero*, sea por un humano, sea por un animal o una mecánica, es un capítulo de la teoría de los mensajes.**

Aquí la similitud parece extenderse a la orden misma y al receptor de ella: mándese *a* una máquina, a un animal o a un hombre, y por medio *de* una máquina, un animal o un hombre, se mandará de la misma manera: la similitud se antoja mucho más problemática.

> Naturalmente, hay diferencias *de detalle* en los mensajes y en los

* Subrayado de J. Gaos. (N. E.)
** Subrayado de J. Gaos. (N. E.)

> problemas de regulación, no sólo entre un organismo viviente y una máquina, sino también dentro de cada categoría más estrecha de seres. La finalidad de la cibernética es la de desarrollar un lenguaje y técnicas que nos permitan acometer efectivamente el problema de la *regulación de las comunicaciones en general*, y también encontrar el repertorio conveniente de ideas y técnicas para *clasificar sus manifestaciones particulares* según ciertos conceptos.*

La cuestión parece ser, pues, la de si una teoría de la regulación de las comunicaciones en *general*, es decir, de *especies* de comunicaciones tan diferentes como las eléctricas y las verbales y sociales, puede articularse a la altura de un género que no asimile, quizá sólo por la fuerza, unas de sus especies a otras, o sólo mediante tal asimilación, digamos de las comunicaciones mecánicas, materiales a las humanas, o de éstas a las materiales, mecánicas.

Las ideas dominantes de la presentación de la Cibernética hasta aquí, han sido las de mensaje o comunicación y de control o regulación de los mensajes o comunicaciones —idea, esta última, por la que, sin duda, se bautizó de Cibernética a la disciplina. Ahora va a presentarse otra idea igualmente dominante de la concepción toda de la disciplina: ya se la había mentado, pero no desarrollado como a continuación.

> Las órdenes por intermedio de las cuales ejercemos nuestro control sobre nuestro contorno, constituyen una especie de información que le comunicamos [...]
>
> [...] El Hombre está sumido en un mundo que percibe por intermedio de los órganos de los sentidos. La información que recibe es coordinada por el cerebro y el sistema nervioso, hasta que, después del conveniente proceso de almacenamiento, confrontación y selección, se difunde a través de los órganos de la acción, los músculos por lo general. Éstos, a su vez, obran sobre el mundo exterior, y reaccionan igualmente sobre el sistema nervioso central por intermedio de órganos receptores como los órganos terminales de la sensación; y las informaciones recibidas por los órganos sensoriales se unen a la provisión de informaciones ya almacenadas para influir sobre la acción futura.
>
> *Información* es un nombre para designar el contenido de *lo que se intercambia con el mundo exterior* ** a medida que nos adaptamos a él y le aplicamos los resultados de nuestra adaptación.

La idea de información está, pues, entendida tan ampliamente como las dominantes anteriores: lo que se intercambia con el mundo

* Este subrayado es de J. Gaos. (N. E.)
** Subrayados de J. Gaos. (N. E.)

exterior puede ir desde el aire que se inhala y se exhala hasta un "cambio de ideas", pasando por un "cambio de golpes".

> Las necesidades y la complejidad de la vida moderna hacen más necesario que nunca este proceso de información, y nuestra prensa, nuestros museos, nuestros laboratorios científicos, nuestras universidades, nuestras bibliotecas y nuestros manuales, están obligados a dar satisfacción a las necesidades de este proceso, o, si no, no alcanzan su objetivo. Vivir eficazmente es vivir con una información adecuada. Así, la comunicación y la regulación conciernen a la esencia de la vida interior del Hombre, incluso cuando conciernen a su vida en sociedad.

Vemos la idea de información abarcar la cultura entera, la vida humana entera —y en conjunto a la comunicación, con su información, y a la regulación de ellas, o a la Cibernética, erigirse como una disciplina de universal— dominación: realmente, gubernética por excelencia y eminencia. ¿Adónde llegará?, ¿adónde prevé, quisiera, llegar?

La mejor manera de calar las motivaciones radicales de las cosas humanas, suele ser escrutar sus ideales últimos, finales. Saltemos de los orígenes recientes de la Cibernética a sus futuros ideales últimos. El que va a diseñarse ante nosotros no lo ha diseñado originalmente el fundador de la Cibernética, pero éste lo acoge debidamente.

> ... Una de las más fascinantes perspectivas [...] abiertas, es la de la dirección racional de los procesos humanos, en particular de los que interesan a las colectividades y parecen presentar cierta regularidad estadística, como los fenómenos económicos o las evoluciones de la opinión. ¿No podría imaginarse una máquina para recoger tal o cual tipo de información, por ejemplo, las informaciones sobre la producción y el mercado, y para determinar después, en función de la psicología media de los hombres y de las medidas que sea posible tomar en un momento determinado, cuáles, serán las evoluciones más probables de la situación? ¿No podría concebirse incluso un aparato de aparatos de Estado, que cubriese el sistema entero de las decisiones políticas, sea en un régimen de pluralidad de Estados que se distribuyan la tierra, sea en el régimen, patentemente mucho más simple, de un gobierno único del planeta? Nada impide hoy pensar en él. Podemos soñar con un tiempo en que la *máquina de gobernar* vendría a suplir —para bien o para mal, ¿quién sabe?— a la insuficiencia hoy patente de las cabezas y los aparatos habituales de la política.*

* Subrayado de J. Gaos. (N. E.)

Así pues, una máquina de gobernar un Estado mundial, la máquina más propiamente cibernética o gubernética, en vez de los políticos y los organismos y procedimientos tradicionales de la política. Y es inmediata la pregunta: ¿quién manejaría o gobernaría a la máquina misma? ¿O sería absolutamente automática? Para evitar los notorios peligros de lo primero, sería absolutamente indispensable lo segundo —ahora bien, una máquina absolutamente automática de gobierno del mundo entero ¿no sería la mecanización absoluta de la Humanidad, el triunfo del mecanicismo hasta el colmo de la anulación de lo humano en lo maquinal?

Ésta no es una pregunta meramente retórica, es decir, que no es una verdadera pregunta, por dar por sentada la respuesta: aun dando a la pregunta anterior por sentada la respuesta, hay que fundamentar mayormente ésta —volviendo al punto en que estábamos cuando emprendimos la anterior excursión por la Cibernética. Pero no sino después de hacer conocimiento con un último desarrollo de ésta.

La idea de la máquina de gobierno universal es de un religioso católico, de un padre dominico —lo que indica la penetración de las ideas mecanicistas hasta el recinto de la Iglesia, de la religión, que, como veremos, parece ser el último reducto de resistencia a la penetración por ellas con cuanto ellas significan. Por lo pronto, veamos cómo la Cibernética misma, y otra vez por obra de su fundador, pretende cibernetizar, es decir, gobernar, nada menos que a Dios mismo.

Wiener publicó, en 1964, un opúsculo titulado *God and Golem Inc., Dios y Golem, S. A.*, traducción en que pierde el título original la aliteración fonética y óptica que fue probablemente parte de los motivos para adoptarlo. Golem era una pieza de barro de un rabí de Praga al que éste pretendía dar vida con sus encantamientos, y del cual es la contrapartida moderna para Wiener la máquina; de suerte que el título quiere decir en definitiva Dios y la máquina. Y en efecto, el asunto del opúsculo no es otro que el cubrir

> bajo un conjunto de conceptos [...] la totalidad del tema de la actividad creadora, de Dios a la máquina.

Este tema se divide para el autor en tres:

> Hay al menos tres cuestiones en la cibernética que me parecen pertinentes a asuntos religiosos. Una de ellas concierne a las máquinas que aprenden; otra a las máquinas que se reproducen a sí mismas; y otra, a la coordinación de máquinas y hombre. [...]

En primer término, pues:

relaciones de la máquina con el ser vivo, y a sistemas que comprenden elementos de las dos clases. Como tal, implica consideraciones de naturaleza normativa y, más específicamente, ética.

Los sistemas mixtos de máquina y ser humano son:

[...] dispositivos que reemplazan miembros u órganos sensibles dañados, [...]

Y también

[...] de partes que no tenemos y nunca hemos tenido [...]
[...] la traducción mecánica. [...]
[...] las máquinas [...] para realizar diagnósticos médicos [...],
[...] la invención [...]
[...] dispositivos militares conectados con la evolución de la táctica y la estrategia. [...]

Pero más que estos sistemas es importante éticamente la aplicación de la Cibernética en la Economía y la Sociología —que para Wiener es en la actualidad mucho más una posibilidad que una realidad, porque tiene la idea de que las Matemáticas empleadas por economistas y sociólogos son atrasadas y no las adecuadas, no sólo por ignorancia de las más recientes y apropiadas, sino por falta del debido examen crítico del problema de la aplicación de las Matemáticas a las cantidades económicas y sociológicas:

[...] El asignar a esas cantidades esencialmente vagas una significación para que tengan un valor preciso no es útil ni honrado, y cualquier pretensión de aplicar una formulación precisa a esas cantidades negligentemente definidas es una impostura y una pérdida de tiempo.

Lo dice con su autoridad de gran matemático puro y aplicado.

En todo caso, del desarrollo de este tercer tema resulta que, cuando trata lo propiamente cibernético, no dice prácticamente nada ético ni, menos, religioso, y cuando hace consideraciones éticas, más que religiosas, las hace acerca de la significación humana de la Cibernética en general, como son propias de la Filosofía.

No son menester mayores detalles para poder concluir lo que interesa acerca de semejante conato de Teología cibernética. El propio autor dice:

[...] Me propongo usar analogías limitadas de situaciones cibernéticas para aclarar un poco las religiosas.

> Para hacer esto, seguramente tendré que forzar en algo las situaciones religiosas dentro de mi armazón cibernético. [...]

Y tanto. Como que empieza nada menos que por descartar la Omnisciencia y la Omnipotencia divinas, los atributos absolutos de la Divinidad, o partir de la idea de un Dios finito, para poder usar de analogía cibernéticas con Dios. El sentido profundo de conato resulta, sin embargo, patente: la extensión del mecanicismo a Dios, o a la idea de Él, aunque sea a costa de la Divinidad misma... (13/8/67)

Volvamos ya al punto en que estábamos cuando emprendimos la excursión por la Cibernética. Era el de la revista de artefactos para confirmar la índole vehicular de ellos, dentro del examen del aspecto cualitativo de la tecnificación o la tecnocracia.

La índole vehicular de los artefactos resulta confirmada definitivamente por las ideas dominantes de la Cibernética: las ideas de *comunicación* de *mensajes*, con su información, y *regulación* o *control* de la *comunicación* por medio de *mensajes* de regulación o control.

Confirmada así la índole vehicular de los artefactos, la cuestión es lo imbricado en esta índole, el significado de ella hasta el último término asequible.

Empieza a descubrirlo el darse cuenta de una esencial condición de posibilidad del uso de artefactos: la previa *mecanización* de los movimientos de que vienen a ser instrumentos, incluso por reemplazo. Tuve yo la intuición de esta condición en una experiencia que, por parecerme el simple relato de ella la mejor manera de que tengan la misma intuición a su vez ustedes, les voy a contar.

Cuando fui por primera vez a Monterrey, me mostraron la fábrica La Vidriera. En aquel momento estaba en proceso de reemplazo de los antiguos hornos de fabricación de botellas por una maquinaria automática. En la antigua sala de hornos quedaban todavía unos pocos. Delante de cada uno estaban en semicírculo una media docena de obreros. Uno sacaba del horno con un largo tubo una masa incandescente. La presentaba a otro, que la recogía con unas tenazas que daban a la masa una forma cilíndrica, y la pasaba a otro que horadaba el cilindro en el sentido de su longitud, pero no hasta el fondo, y la pasaba a un cuarto que oprimía la parte superior del cilindro formando el cuello de la botella... Me llamó la atención la automática, la mecánica precisión de los movimientos de cada uno, pero no tuve la —intuición de lo que significaba hasta que pasamos a la sala contigua. Era la gran sala nueva donde estaban instalando la maquinaria automática, parte de la cual funcionaba ya. En una banda circulante iba una serie larguísima de masas de vidrio

cayendo sucesivamente bajo la acción de unas tenazas que les daba forma cilíndrica, de una horadadora, de otras tenazas que oprimían la parte superior del cilindro... Un solo hombre vigilaba el funcionamiento. Y tuve la intuición: únicamente porque los obreros habían automatizado, mecanizado, sus movimientos, hasta el extremo de ser tan maquinales, que podía reemplazarlos una máquina —estaban siendo reemplazados efectivamente por una.

La condición de posiblidad del uso de artefactos, en último término de máquinas, de cuerpos móviles en el espacio, es la previa reducción de los movimientos de los órganos corporales, móviles en el espacio, a movimientos maquinales, o que, a pesar de ser naturales, en cuanto movimientos del cuerpo humano, resultan artificiosos o artificiales, en cuanto a su forma de ejecución.

Pero tal reducción significa, a la vez patentemente y a fondo, la posibilidad de reducir el organismo animado, en mayor o menor proporción, a mecanismo inanimado, el movimiento de la vida a movimiento de la pura materia, una especie de vuelta a la materia muerta —que tendría exclusivamente el hombre, si él exclusivamente es con propiedad *faber* entre todos los animales, y aún entre todos los seres. Y si se trata realmente de una exclusiva de él, no parece que pueda serlo sino por una relación esencial con las otras exclusivas de él, o como parte de la naturaleza humana misma: la relación con la exclusiva de la mano es lo bastante notoria para que pueda dejar de insistir aquí en ella; la relación con la inteligencia no será tan notoria, pero es fácil de reconocer, a poco que se reflexione sobre ella; la relación con los sentimientos y los impulsos constantes o tendencias peculiares del hombre, sería la más difícil de reconocer, pero también la fundamental y decisiva: ¿por qué el hombre, no sólo *puede* mecanizarse, para servirse de máquinas, a costa quizá de su vitalidad y humanidad, sino que *tiende* a ello, y, según parece, crecientemente?...

Ahora bien, una condición de *posibilidad* es una condición *necesaria*, pero no *suficiente*. Sin duda, el hombre podía mecanizar sus movimientos y usar artefactos, puesto que ha mecanizado los unos y usa los otros *efectivamente*; pero si *podía* hacer ambas cosas, también *podía no* haberlas hecho, *no hacerlas*... ¿Por qué pues, las ha hecho —y sigue haciéndolas, incluso crecientemente? A la respuesta a esta pregunta por el "por qué", conduce la respuesta a una pregunta por el "cómo": ¿cómo ha usado, y sigue usando, el hombre de la posibilidad de mecanizar sus movimientos y usar artefactos? Si hace un momento se trataba de la posibilidad de mecanizar y usar o no, ahora se trata de la posibilidad de mecanizar y usar —de una manera o de otra: ¿de qué maneras podía, puede el hombre mecanizar sus

movimientos y usar artefactos? La respuesta la da ahora la considera ción del *supuesto* de la mecanización *de los movimientos* y del *us* de *artefactos*, artefactos que consisten últimamente en móviles, uso que consiste esencialmente en *movimiento:* el supuesto es ést mismo, el *movimiento* y sus *posibilidades.*

Porque el movimiento tiene dos —sino fuese más que una sola sería *necesaria*, necesidad y no posibilidad—. El movimiento consist en recorrer espacio en el tiempo. Se define esencialmente, pues, po *velocidad*: espacios recorridos en tiempos determinados. Ahora bien la velocidad tiene dos posibilidades: la *aceleración* y el *retardo* recorrer más espacio, o menos espacio, en el mismo tiempo, o el mis mo espacio en menos o más tiempo. El hombre se ha encontrado, s encuentra efectivamente, pues —no importa el momento ni el luga históricos, porque se encuentra esencialmente, en todo momento lugar, ante esta dualidad de posibilidades, ante esta disyuntiva: ¿m moveré más aprisa o más despacio? ¿Haré artefactos —vehículos par llegar más pronto o para *llegar más tarde*?... Si esta segunda posi bilidad les ha hecho sonreír y hasta reír, por sorprenderles parecién doles absurda, es simplemente que están ustedes acostumbrados a l *opción* de la *aceleración* hecha por el hombre, hasta el grado de n haber tenido ni conciencia de la otra, y, de parecerles, al cobra ahora conciencia de ella, absurda —por insólita. Pero un esfuerz de imaginación novelesca, de ciencia-ficción, nos daría una idea es decir, una visión, de un mundo del retardo con el que contrasta nuestro mundo de la aceleración, en un contraste que promoverí reflexiones muy instructivas.

Más de una vez he sentido que nadie con talento para ello hay tenido la ocurrencia de escribir dos viajes más del capitán Lemue Gulliver: al país de los *taquistas* y al país de los *bradistas*, o de lo acelerados y los retardados —comparen *taquicardia* y *bradicardia*— sobre todo al segundo, porque el primero es quizá el nuestro...

La intuición de lo que podría ser un país de bradistas la tuve en la experiencia de una visita, esta vez a un país tropical. Qué lenti tud de la vida entera —maravillosa. No sólo nadie corría nunca, sino que para no andar ni siquiera despacio —que si es demasiado des pacio, es fatigoso, como el hacerlo demasiado de prisa— se tomaba un vehículo tirado por animales tardígrados, es decir, de paso más lento aún que el del hombre: ¡bueyes venerables! Las consecuencias —bueno, la vida entera era... era... imagínensela ustedes como una serie de escenas de cine en *ralenti*— comparándolas con las del cine primitivo, tan vertiginosas, que por ello sólo nos resultan hoy archi cómicas: en efecto, una pasión, como la amorosa, se desarrollaba de

cabo a —cabo en una serie de gesticulaciones instantáneas— siendo así que las pasiones, a diferencia de las emociones, son procesos largos, lentos, morosos —como en el país tropical, donde una simple mirada de declaración amorosa, o de aceptación complacida de ella, se pro-lon-ga-ba hasta hacer perder la paciencia al taquista visitante de aquel país bradista —pero, por otra parte, era de una voluptuosidad literalmente infinita.

Las actividades en que consiste la vida humana tienen módulos temporales: si éstos se estrechan o se ensanchan, se alteran opuestamente las actividades mismas...

Pero el hecho es que el hombre, primero el occidental moderno, y a su zaga el resto de la Humanidad culta, que va incorporándose a la cultura occidental moderna como el resto entero de la Humanidad, o en suma, ésta entera, ha optado por la aceleración, en vez del retardo. Primero, comprobémoslo, y en seguida, indaguemos el "por qué", la causa, o el "motivo" —más bien que la "razón"...

Para comprobar lo de los vehículos, basta mentarlos: todos nuestros vehículos son para "facilitar las comunicaciones y transportes", como se dice, queriendo decir hacerlos más rápidos y suprimir las dificultades, los obstáculos que se oponen a su mayor rapidez.

Para comprobar lo de la maquinaria de la industria en conjunto, basta hacerse presente que ésta, la industria en su conjunto, se halla dominada por la idea, por el afán, de la producción en masa, en serie, y creciente, afán e idea que se satisface y realiza, respectivamente, produciendo cada vez más en el mismo tiempo, o incluso en menos, o mediante la "aceleración de la producción", como se repite por doquier. La economía contemporánea está dominada por la primacía de la producción, no del consumo, con consecuencias como la de crear necesidades de consumo de lo producido, y la del reemplazo vertiginoso de unos productos por otros, desde las armas hasta los específicos farmacéuticos.

Para comprobar lo de los demás artefactos de nuestras revistas anteriores, incluyendo los cibernéticos, bastaría pasarles una vez más, bajo este punto de vista de la aceleración; pero voy a dejar a ustedes mismos el pasarla, como un posible ejercicio, a la vez ilustrativo y divertido, no haciendo por mi parte sino una (doble) consideración general: la *eficiencia* de que carecen los movimientos de las mandíbulas, las manos, el cuerpo entero, y hasta la mente o el espíritu humano, y que les dan las piezas dentarias, las llaves, cierres, lápices, plumas... y máquinas calculadoras y demás cibernéticas, consiste muy esencialmente en una *rapidez* inasequible sin tales artefactos, o asequible sólo con ellos: esto, que es lo primero que admira en las

calculadoras, es válido hasta para las piezas dentarias: recuerden la imagen de la despaciosidad con que masca el desdentado.

Lo que es *cuestión* se reduce, en signos pues, al *motivo* de la opción por la aceleración, en vez del retardo. Y es cuestión tanto más, cuanto que los motivos que se aducen corrientemente, o se ocurren inmediatamente, resultan secundarios, no el decisivo; medianeros, no últimamente finales, en cuanto se reflexiona mínimamente sobre ellos.

—Los vehículos son para ir o transportar más aprisa, llegar o hacer llegar más pronto, para perder menos tiempo, para poder hacer más cosas en el mismo tiempo, o en menos...

—Sí; pero ¿por qué no perder el tiempo?, ¿qué es perder el tiempo?, ¿por qué hacer más cosas y no menos?... Repárese en que rapidez y perfección solían oponerse, y que podrían ser preferibles menos cosas lentamente bien hechas a más cosas rápidamente hechas mal. Repárese en que hay cosas humanas, y de las más importantes, de las más valiosas, al menos para los seres humanos de otros tiempos, a las que es tan esencial la lentitud, que sin ella dejan de existir —como las ya mentadas *pasiones*, que se diferencian de las *emociones*, éstos *golpes* súbitos, intensos, pasajeros, psíquicamente superficiales, por ser aquéllas, las pasiones, procesos largos, paulatinos, de penetración de la vida psíquica entera de la persona: una vida sin tiempo para el cultivo, para la cultura de las pasiones, una vida de tráfago vertiginoso, es una vida de meras emociones, aproximadas entre sí hasta una especie de convulsionismo... Se puede morir de una emoción —pero como de una pedrada; pero no se puede morir de una pasión más que como de una enfermedad crónica: recuérdese la conexión histórica entre el amor romántico y la tuberculosis.

—La producción industrial acelerada es absolutamente necesaria para dar satisfacción a las necesidades crecientes de la población también creciente...

—Sí; pero ¿por qué necesidades crecientes —y no, decrecientes? ¿Será realmente superior, más valiosa, más moral, más feliz, una vida de *necesidades* que una vida *continente*?... Y ¿por qué una población también creciente?... Aquí empezarán ustedes, si no habían empezado ya, a atisbar el fondo de la cuestión, fondo moral, filosófico, quizá hasta metafísico...

Acabarán de —algo más que atisbarlo, yendo de una vez al fondo de la cuestión, con unas réplicas y unas contrarréplicas como las siguientes:

—La rapidez puede ser cuestión de vida o muerte, como la de las ambulancias de socorro médico...

—Sí, y la de los vehículos de los proyectiles atómicos o de estos mismos...

—Hay que matar antes de ser muertos...

—No es absolutamente evidente: ha habido, y quizá haya aún, quien prefiera morir a matar...

—Hay que correr a salvar la vida en inminencia de muerte...

—Ni siquiera esto es absolutamente —absoluto: quién sabe si un accidentado no es un suicida frustrado, y que puede serlo inconscientemente; y ¿es absolutamente cierto que se tenga sobre la vida ajena el derecho que se suele negar al suicida sobre la propia?...

Lo que ustedes habrán más atisbado es: que la cuestión de la aceleración, que es la de la técnica y la ciencia que la sustenta, entraña las más graves cuestiones que pueda plantearse el hombre, que se le plantean efectivamente, y que es en el nivel profundo, abismal, de estas cuestiones, donde debe buscarse el motivo de la opción por la aceleración, en vez del retardo.

Y, en efecto, se trata de una opción moral y hasta metafísica, de la opción por toda una clase o forma bien determinada de vida, con sus dolores —y contravalores, sus ambiciones y sus renuncias, sus alcances y sus límites, en vez de otra con los suyos.

¿Qué clase o forma de vida?: he aquí la nueva, y definitiva, forma de la cuestión. Y la respuesta:

la que es propia de la aceleración misma que la caracteriza, y se revela plásticamente, llevando la imagen representativa de ella drásticamente hasta el literal extremo.

Tal imagen puede ser la del manejador de un vehículo.

Normalmente, es la imagen de quien maneja un vehículo para —viajar, concepto más propio para abarcar, desde el viaje cotidiano en autobús de ida y vuelta al trabajo, hasta el próximo viaje a la Luna.

El concepto del viaje se integra, a su vez, de otros dos: el de una meta y un trayecto hasta ella.

Pues bien, la imagen *llevada al extremo*, es la de la anulación del trayecto y de la meta; por tanto, del viaje mismo; por tanto, de la imagen misma: ésta, *llevada al extremo*, es un contrasentido más, un sin sentido; se anula a sí misma.

En efecto, llevada al extremo, es primero, la anulación de la trayectoria —por la aceleración creciente del recorrerla; y, segundo, la anulación de la meta— por la permanencia decreciente en ella, para correr a otra, con la permanencia decreciente en ella, y así sucesivamente, necesaria, pues que las cosas humanas están localizadas, a la posibilidad de hacer cada vez más cosas en el mismo tiempo, o en menos, característica de nuestra vida en aceleración.

Ahora bien, un viajero que recorre los trayectos a velocidad que los anula, y no se para en las metas, o no tiene ya, propiamente,

metas, es como un velocísimo satélite lunar, lunático, loco... *n humano* —puramente *maquinal, mecánico, material*— como ya hi bíamos encontrado, partiendo de la simple mecanización de lo movimientos orgánicos. Ahora reparen en que en la *locura* se h reconocido siempre algo de *maquinal*, y que los creyentes han cre do siempre que el *maquinar* la *perdición* de los hombres es la ocu pación del *demonio*...

Lo que la imagen revela, en suma, es la opción entrañada por l técnica y la ciencia modernas, hecha por el hombre moderno, des de el conjunto inicio de los tres: la opción por el mecanicismo y e materialismo —opción paradójica: del hombre por lo que lo anul como tal. Recuerden la conclusión acerca de la preferencia por la verdades, las ideas deprimentes del hombre denunciada en el darw nismo, el voluntarismo, el freudismo y el materialismo: con esta doctrinas de las ciencias de la vida y del hombre, viene a coincidi la técnica, meta, por raíz, de la ciencia de la naturaleza inanimada de la materia, que desentraña, delatoramente a éste y aún a tod la ciencia. Opción, pues, quizá no paradójica simplemente, sin paradójicamente satánica: de soberbia del poder y la dominació por medio de la desesperada retrogradación a la máquina, la ma teria, la muerte. Recuerden a Freud:

> [...] Si admitimos que la vida apareció más tarde que lo caren te de ella y surgió de ésta, se ajusta el impulso de muerte a la fórmula dicha, de que un impulso tiende a retornar a un es tado anterior [...].

Y una guerra atómica, colmo de la técnica, con el suicidio de l Humanidad ¿no sería, no la imagen, sino lo imaginado con la ima gen, llevado con toda consecuencia al extremo final de la fórmula?..

El recorrido que hemos hecho, a través de la técnica contemporá nea, y de su *tecnocracia*, lo emprendimos para poder puntualizar la peculiares relaciones entre la técnica y las ideas, singularmente l idea del mundo. Puntualicémoslas, pues, para terminar.

El hombre, para la utilidad de su vida, creó la técnica, en su sentido primitivo y amplio, y, a partir de un cierto momento d su historia —el del comienzo de los tiempos modernos—, una cien cia de la que viene sacando la técnica en el sentido moderno estricto; pero esta técnica ha venido a ser una tecnocracia, que no consistiría sólo en el poder de la técnica humana sobre las cosa materiales, o los seres infrahumanos, sino en el poder de la técnica en cuanto no humana, sino puramente mecánica, sobre el hombr mismo —de lo que el colmo sería el ideal de la cibernética.

En la medida en que la técnica tiene por fundamento la ciencia, la técnica es una aplicación de ideas científicas; pero en la medida en que la ciencia tiene por motivación la técnica, ésta es la inspiratriz de las ideas científicas: piensen en cuántas ideas científicas (no) se han buscado y encontrado para resolver problemas técnicos...

Esta doble relación, inversa, no valdría sólo de las ciencias de la naturaleza; vale también de las humanas, e incluso de las ideas no científicas relativas a lo humano, en la medida en que las ciencias humanas dependen de las naturales, no sólo en sus ideas particulares, sino en su ideal común de ser tan científicas como las naturales, asimilándose a éstas, hasta la matematización, si es posible, de lo que algunas, por lo menos, no dudan; y en la medida en que las ciencias humanas, y las ideas no científicas relativas a lo humano, están con la técnica en relaciones directas, y no sólo por medio de las ciencias naturales: las ciencias humanas, y aún la vida incientífica, tienen sus propias técnicas, como las históricas o las administrativas; y movimientos de ideas como el psicoanálisis o el socialismo científicos son o contienen técnicas, terapéuticas o económicas.

De todas estas relaciones entre la técnica y las ideas, nos interesa particularmente la relación entre la técnica y la idea del mundo. Cabe dudar si es también doble e inversa:

así como de las ideas científicas salen técnicas, de la idea del mundo, ¿sale alguna técnica?, ¿no es la idea del mundo una idea demasiado general, para que pueda salir de ella ninguna técnica concreta?...;

y si se piensa que una idea del mundo natural como la mecanicista, y una idea del mundo humano como la cibernética, son siquiera las condiciones de posibilidad de la técnica moderna toda ¿no habrá que pensar, más bien, que la idea mecanicista del mundo natural, y la idea cibernética del mundo humano, están motivadas de raíz por la técnica, por el afán de poder y dominación sobre la naturaleza y sobre el hombre? ¿y que esta motivación puede llegar, dado que la técnica sería cosa en el fondo del *tacto*, a la anulación de toda idea del mundo, ya que la *idea* es, por el contrario en el fondo, cosa de la *vista*?...

Y en este caso, la cuestión sería el origen de tal afán, origen, a su vez, de la idea moderna y actual, nuestra, del mundo natural y el humano —si no es que también del sobrenatural, por negación de él, frente a la afirmación de él tradicional— y, a pesar de todo, actual aún...

Es lo que sugeriría esta última y comprimida consideración: si la técnica es de vehículos, o sea, del movimiento, es porque la vida

humana es viaje, el hombre mismo *homo viator*, movimiento —hacia, como todo movimiento [concebido por él]:* ¿hacia dónde? ¿realmente hacia su propia negación, aniquilación?; o, si no, ¿hacia qué?... (14/8/67) (Leída el 17/8/67)

* Corchetes de J. Gaos. (N. E.)

Lección 14

MORAL Y TEATRO

El fóndo de la Cibernética, la tecnocracia y, aún, al ciencia moderna, es una cuestión moral y hasta metafísica. Esta cuestión hace dar, pues, a la Historia de la idea contemporánea y nuestra del mundo, el paso hacia la idea del mundo moral y sobrenatural.

El mundo, en su universal totalidad, abarca el mundo humano, y con éste el mundo moral, en que consiste el humano muy esencialmente. Por ende, la idea del mundo abarca la del mundo moral, y la Historia de la primera la de la segunda. Pero hay que recordar ciertas distinciones.

Una cosa es la *moralidad*, el conjunto de las *actividades* humanas conceptuadas o conceptuables de buenas o malas moralmente.

Otra cosa son las *ideas* morales, o acerca de las anteriores actividades y de su bondad o maldad. Para estas ideas debiera reservarse el nombre de *moral*, que se da también a la moralidad.

Y otra cosa, en fin, es la *Ética* o *Filosofía Moral*, la reflexión filosófica sobre la esencia y el fundamento del bien y del mal en general.

El mundo moral, en el sentido más amplio, abarca todo esto, y por lo mismo la idea de él abarca la idea de la moralidad, las ideas morales, o la moral, y la Ética; pero de estos dos componentes de la idea del mundo moral, la moral, las ideas morales de todo el mundo, tiene mucha más importancia que la Ética, las ideas de los filósofos acerca del bien y del mal. Es por lo que esta lección va a exponer exclusivamente las ideas morales más generalizadas en el mundo humano contemporáneo, las que más verdaderamente son parte de la idea contemporánea del mundo todo.

Pero sucede que la exposición de las ideas morales da contra una peculiar dificultad. Las ideas no pueden historiarse más que conociéndolas por medio de sus expresiones, verbales o no verbales. Y hay obras estimadas, por el consentimiento prácticamente universal, eminentemente representativas de las ideas científicas, filosóficas, políticas, religiosas, de cada edad o época histórica. Pero no parece haberlas igualmente representativas de las ideas morales. Si se pregunta: ¿cuál es la obra más representativa de la Física, la Biología, la Psicología, la Economía contemporánea?, puede responderse: la *Relatividad*, el *Origen de las Especies*, el *Psicoanálisis*, el *Capital*.

Puede, también, replicarse que estas obras *no* son *las únicas* más representativas, pero sin duda nadie replicaría que *no sean* de las más representativas, o tan representativas como las que más, como cualesquiera otras que puedan proponerse. En cambio, a la pregunta: ¿cuál es, o cuáles son, la obra o las obras maestras, o más representativas, de la moral contemporánea, o de las ideas morales contemporáneas?, no hay ninguna respuesta semejante: no se sabe qué títulos o nombres de autor dar. Los expositores titulados de las ideas morales son los *moralistas;* pero si se reproduce la pregunta en estos otros términos: ¿cuál es, o cuáles son, el gran o los grandes, moralista o moralistas de nuestro tiempo?, no resulta más hacedera la respuesta. No es que no pasen inmediatamente nombres, y numerosos, por las mientes. Entre las grandes obras de los grandes autores que fueron asunto de las lecciones anteriores del semestre, quizá no hay una, o uno, que no trate o no sea de moral o de Ética, o que no tenga alguna, e importante, de estos temas: ya vimos el puesto de la moralidad en el *Origen del Hombre;* la última obra importante de Bergson es *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión;* Nietzsche es, sin disputa, uno de los grandes moralistas de la edad contemporánea; el Psicoanálisis ha afectado vasta y profundamente a la moralidad y la moral, y se ha ocupado expresamente con ellas; hay una moral marxista o comunista; hasta la Cibernética ha iniciado la invasión del dominio de las ideas morales... Pero de nada de todo ello puede decirse con fundamento que dé una expresión suficientemente cabal de las ideas morales contemporáneas, ni siquiera todo ello junto. Y la razón parece, ser nuestro tiempo el de una revolución de las ideas morales y de la moralidad misma, cuya amplitud, diversidad y rapidez no ha fomentado ni fomenta el exponerlas a tiempo todas... La exposición de todas a tiempo, incluso día a día, no falta; pero la *integran* solamente las expresiones cotidianas e incontables que les dan desde los libros de moral, pasando por las noticias y comentarios de la prensa diaria, hasta las conversaciones privadas. El género de expresión que más se acerca a dar a la moralidad y moral en trance de revolución una expresión más cabal, es la literatura, y quizá especialmente el teatro. Que sea la literatura, se comprende: ella es, justo, la expresión de la vida, de la realidad misma, de la moralidad y de las ideas morales que se dan en ella. Y también se comprende que lo sea especialmente el teatro: que sigue siendo, en medio de los avatares que quisieran renovarlo hasta negarlo, en el anti-teatro, la escuela de costumbres, esto es, de moralidad y moral, que pretendía ser y se ufanaba de ser el más clásico.

Estas observaciones parecen señalar con precisión el debido con-

tenido de esta lección: después de haber reseñado, por sumariamente que tenga que ser en una sola lección, la revolución moral de nuestro tiempo, poner un par de ejemplos de expresión teatral de ella —que comparar con los ejemplares molierescos de la expresión teatral de ideas morales modernas que dieron materia al par de lecciones del primer semestre del curso.*

La revolución moral de nuestro tiempo quizá sea la más importante de todos los tiempos, por lo menos desde el paso del primitivo matriarcado, si lo hubo, al patriarcado; y es lo más probable que resulte histórica y humanamente más importante que todas las demás revoluciones de nuestro tiempo, desde las científicas y técnicas hasta las sociales y políticas, desde la atómica y la cibernética hasta la comunista y la de los pueblos subdesarrollados. Y la razón sería, afectar a lo más esencial y básico de lo humano, más que todas esas otras revoluciones, aún las más tremendas relativamente superficiales, comparadas con la moral, si la moralidad es la característica diferencial del hombre —como pensaba Darwin, y no sólo él, ni mucho menos. A la mayoría de las gentes les admira, entusiasma o aterra, ante todo lo más espectacular: los vehículos interplanetarios, las bombas atómicas; es, sin embargo, bien posible, bien probable, que los descubrimientos biológicos sean mucho más importantes, en este sentido: que si las bombas atómicas pueden acabar con la vida de la especie humana, los descubrimientos biológicos pueden modificar radicalmente la vida misma...; pues bien, la revolución moral está vinculada a la biológica como efecto y causa, a la vez, y también como la que la llevaría a su cabal término. (19/8/67)

La moralidad tiene un doble núcleo constituido por la sexualidad y el trabajo, es decir, por las relaciones entre los sexos, con sus antecedentes y consecuencias, y las actividades para dar satisfacción a las necesidades vitales propias y de los dependientes, relaciones y actividades configuradas, tradicional y respectivamente, en las instituciones sociales de la familia y la profesión. Este doble núcleo es precisamente, pues, el que es objeto de la revolución contemporánea de la moralidad y la moral.

Para reseñar una revolución hay que reseñar, primero e indispensablemente, *lo revolucionado* por ella, para poder comprender y justipreciar, luego, *la revolución* misma operada en ello.

En el caso de la revolución moral contemporánea, lo revolucionado es la moralidad y moral tradicional, más estrictamente, la cristiana; por lo que ahora debe ser lo primero enumerar, siquiera, lo

* Primera Parte, Lecciones 19 y 20. (N. E.)

característico de ella en lo referente al doble núcleo de toda moral

En lo referente a la sexualidad, y ante todo a los antecedente de las relaciones entre los sexos:

la idea de la pureza sexual del niño, a pesar del pecado original por quedar éste redimido por el bautismo;

la estimación de la virtud de la virginidad como la más alta po debajo de las virtudes teologales, y el estado de virgen de por vid como el estado de vida también moralmente más alto, de dond su consagración en la profesión del estado de vida religioso;

y la práctica, bajo pena de pecado mortal, de la virtud de la cas tidad, que comprendía la abstención de toda relación intersexua prematrimonial.

Pues las relaciones sexuales debían iniciarse con, y contenerse den tro, del matrimonio, monógamo e indisoluble, cuyos fines esencia les eran, primeramente, la procreación y educación de la prole, y sólo, subsidiariamente, la ayuda mutua de los cónyuges. Con lo qu el género únicamente o más compatible del amor era el ecuánime La idea normativa era: la felicidad conyugal por y en el cumpli miento de los deberes mutuos y con los dependientes, primordial mente los hijos.

Y en cuanto a las consecuencias de las relaciones sexuales con yugales, únicas lícitas, la condenación de todo obstáculo puesto a l generación fuera de la continencia por común acuerdo de los cón yuges; y en particular, de parte de la mujer, por temor a los dolo res y peligros del parto, de acuerdo con la maldición dirigida a Ev recién pecadora, "parirás con dolor", lo que tenía, sin embargo, l compensación de representar para el varón, exento de *tal* castigo aunque no de *todo*, como recordaré, una particular obligación de fi delidad y ternura hacia la mujer madre.

Naturalmente, el incesto y el homosexualismo, masculino y feme nino, estaban condenados como pecados nefandos.

De las relaciones sexuales entre los cónyuges procedían las de lo padres con los hijos, o paterno-filiales, con las que se completa ban las relaciones entre los padres con las relaciones no sexuales, y las relaciones de los hermanos entre sí, o fraternalmente, integrán dose con todas las familiares en sentido estricto.

Las relaciones no sexuales entre los padres, pero también entr los cónyuges sin descendencia, estaban reguladas con arreglo a u principio de principalidad del varón sobre la mujer, remontante a la filosofía griega, según diré, y el derecho romano, contra el cua no prevaleció en la práctica la igualdad de las almas enseñada po el Cristianismo.

Las relaciones entre padres e hijos estaban reguladas por un prin

cipio parejo de principalidad de los padres, ante todo del padre, y en su defecto, de la madre, sobre los hijos.

A todas estas relaciones se sumaban, para integrar las familiares en sentido lato, las relaciones propias del servicio doméstico, reguladas por un principio de superioridad, una vez más, sobre los sirvientes, de los miembros de la familia a la que servían, en primer término, de los padres, pero también de los hijos.

El servicio doméstico era ya un nexo de la parte sexual y familiar del doble núcleo de la moralidad con la otra parte de este doble núcleo: la profesional o del trabajo. El resto de esta parte se fundaba en la penalidad impuesta al varón por su complicidad en el primer pecado de la mujer, "ganarás el pan con el sudor de tu frente", penalidad cuyo cumplimiento se concentraba en la obligación del padre de familia, de trabajar para subvenir a las necesidades de todos los demás miembros de la familia en sentido lato, cuyos propios trabajos debían limitarse, los de la madre de familia a las llamadas "labores propias de su sexo", esencialmente las de administración del hogar o casa y crianza de los hijos; las de éstos, a las de su propia educación; y las de los sirvientes, a las del servicio doméstico.

Esta moralidad entrañaba ciertas ideas morales, y más que morales, por su hondura hasta metafísica; no por inconscientes para la mayoría de los sujetos de la moralidad que las entrañaba, menos operantes desde el fondo de ellos.

1ª) Una doble idea metafísica de los sexos.

Por una parte, idea de los sexos como formas naturales y esenciales, existentes o creadas como tales, absolutamente distintas e irreducibles entre sí o inmutables: el sexo, masculino o femenino, era esto, masculino o femenino, exclusivamente e inmutablemente: en lo masculino no había, ni podía haber, nada de feminidad, ni en lo femenino, nada de masculinidad, por lo que ni se ocurría la idea de la posibilidad de mudar el sexo o de sexo. En el fondo, se trataba de una concepción de los sexos como *ideas platónicas:* para Platón eran también las ideas esencias y sustancias distintas e irreducibles entre sí e inmutables o eternas: en la blancura, ni átomo posible de negrura, ni en ésta de blancura. Consecuentemente, se concebía la androginia o el hermafroditismo como una mera yuxtaposición monstruosa de ambos sexos en un mismo individuo.

Por otra parte, las dos formas no tendrían la misma perfección ontológica, ni por ende el mismo rango axiológico. Aristóteles repite que "el principio masculino es relativamente al femenino por naturaleza mejor el primero y peor el segundo", que "el principio masculino es por naturaleza más hegemónico que el femenino", sin

duda porque "el femenino tiene la parte del buen consejo y firm voluntad, pero no predominantemente". Y, naturalmente, a est inferioridad es aneja la familiar y social toda; y el cristianismo, com adelanté, no superó plenamente tales ideas.

2ª) Una idea esencialmente, y prácticamente exclusiva, moral-reli giosa de toda la vida sexual humana: se trataba esencial, y en l práctica exclusivamente, de las virtudes de la pureza, virginidad, cas tidad, fidelidad conyugal... y de los vicios y pecados de la torpeza la infidelidad, el homosexualismo... Y si los vicios y pecados sexua les no condenaban más que otros, las virtudes sexuales eran emi nentemente conducentes a la presencia divina y unión con Dios eminentemente beatificantes y deificantes.

3ª) Una idea pagana de la desigualdad natural entre los hom bres, tampoco superada más que doctrinal, no prácticamente por e cristianismo, de la que las fórmulas celebérrimas las dió también Aristóteles, en los mismos contextos en que repite la inferioridad de la mujer:

> [...] cuantos se distancian tanto cuanto el alma del cuerpo el ser humano del animal [...] éstos son por naturaleza escla vos [...]
> [...] el esclavo no tiene, en absoluto, la parte del buen consej y la firme voluntad [...]

Y 4ª) Una idea peyorativa del trabajo, que no viene sólo de l maldición bíblica antes mentada, sino también de la Antigüedad clásica.

Porque si, en general, las ideas anteriores son recepciones del cris tianismo y no innovaciones de él, antes más bien contrarias a su más propias esencias, ello no es sino parte de la que ha sido l historia efectiva de la religión cristiana y de la Cristiandad organi zada por ella.

Pues, ahora estamos en situación de comprender y justipreciar l revolución operada en todo lo anterior por nuestro tiempo.

La idea de la pureza sexual del niño, reemplazada por el cono cimiento científico, debido fundamentalmente al Psicoanálisis freu diano, de la sexualidad infantil, con sus incestuosos complejos d Edipo y de Mirra.

La virginidad —su sola mención hace sonreír, lo que delata s degradación en algo nada menos que ridículo.

La castidad, y particularmente la abstención de las relaciones se xuales prematrimoniales, no sólo cada vez menos generalmente prac ticadas, por ambos sexos, sino incluso combatidas por una propues ta como la del *matrimonio a prueba*.

Si no la poligamia instituida jurídicamente, y si el adulterio penado jurídicamente también, ambos socialmente aceptados, y en casos hasta con valoración positiva; y en todo caso, el divorcio legalizado casi universalmente.

La procreación deja de ser el fin primordial del matrimonio hasta el punto de haberlo sancionado así el reciente Concilio Vaticano.

El amor ha pasado del predominio de un género al de otro, ambos igualmente extremos e igualmente indiferentes y hasta adversos a la procreación: del amor romántico, amor pasión, a la sexualidad pura y, cuando más, al erotismo; así a los amantes románticamente apasionados como a los hedónicamente sexuales les estorban los hijos para la entrega exclusiva —y egoísta— a su pasión o a su placer. La idea normativa es: la felicidad de la pareja o incluso sólo individual a toda costa, a costa de todo deber y toda paternidad.

Qué cuestión de nuestros días ha venido a ser la del control de *la natalidad, urgido por el magno problema de la relación malthusiana* entre población y alimentación, del que es parte, según vio e indicó el propio Malthus, la degradación de la posición económica y social por la prole numerosa, o la amenaza de la proletarización de los aún no proletarios, en las condiciones socio-económico contemporáneas —lo documenta como nada el estudio del empleo de las píldoras anticonceptivas a que está entregado el Sumo Pontífice, en medio de la espera expectante e impaciente, no sólo de los católicos, sino universal.

La obstetricia ha disminuido los riesgos del parto hasta un verdadero mínimo, y ha logrado el parto sin dolor, pero con ello ha acabado con el fundamento que los riesgos y el dolor del parto eran para la obligación de particular fidelidad y ternura del esposo con la esposa.

El incesto puede que no se haya hecho más frecuente de lo insólito que parece haber sido en la cultura occidental, y que no haya ganado a lo sumo, más que beneficiar de la nueva comprensión y tolerancia para todas las conceptuadas anteriormente de aberraciones sexuales; pero el homosexualismo viene beneficiado de esta comprensión y tolerancia hasta el punto del reciente proyecto inglés para la legalización de él. En general entre la normalidad y las anormalidades sexuales, como entre las psíquicas en general, ya no hay solución de continuidad: efectivamente, de loco, todos tenemos un poco.

Si de lo sexual pasamos a lo no sexual, la revolución no es, ciertamente, nada menor, ni en extensión ni en radicalidad.

La igualación de los sexos en todos los órdenes de la vida, y del pensamiento, es quizá el proceso más importante de toda la historia contemporánea, si se reflexiona que ha venido a acabar con

un patriarcado milenario, y hasta ha iniciado un retorno al ma triarcado en un país tan hegemónico en nuestro mundo, y par nuestra idea del mundo, como los Estados Unidos.

A la igualación de los sexos corresponde, y hasta responde, l emancipación creciente, en edad y extensión, de los hijos respecto d los padres, en general de los jóvenes respecto de los mayores, cuya ma nifestación más extremosa, hasta ser más escandalosa, en varios respec tos, es el fenómeno social universal de los *rebeldes sin causa.*

Y el servicio doméstico ha desaparecido en los países más desa rrollados, y está en trance de desaparecer en los subdesarrollados quitándole a la familia tradicional la base de sustentación que er para ella, y cooperando a la disolución de la familia en general co la relajación de los vínculos conyugales, el trabajo profesional de l mujer, la emancipación de los hijos, y hasta la arquitectura moder na, de casas habitación de dimensiones tan reducidas que se opo nen con eficacia decisiva, no sólo a las familias numerosas, sino a la vida familiar cómoda —efecto de causas económico-sociales en tretejidas con otras de algunos otros de los efectos registrados en l que vengo enumerando.

Claro es que, si la moralidad tradicional así revolucionada entra ñaba ciertas ideas morales y metafísicas, la revolución reseñada n puede menos de entrañar la revolución, como causa o efecto, e las mismas ideas.

La concepción de los sexos como ideas platónicas ha sido reem plazada por el descubrimiento científico de los estados intersexua les, con todas sus consecuencias —técnicas. Lejos de ser los sexo absolutamente distintos, irreducibles e inmutables, y la androgini o el hermafroditismo una mera yuxtaposición de ambos en un in dividuo, todos los individuos somos constitutiva y básicamente má o menos andróginos o hermafroditas, y sólo por un desarrollo d predominio de los caracteres primarios y secundarios de un sexo so bre el otro aparecemos como varones o hembras, sin que lleguemo a ser lo uno o lo otro con plenitud absoluta o absolutamente ex clusiva de lo contrario. Item más: el varón sería un andrógin que se virilizaría tempranamente, mientras que la mujer sería u hermafrodita con una prolongación de su infantilismo hasta el mo mento tardío de su virilización, también, que sería el de la eda crítica: simple diferencia de fecha o edad en la segunda y defini tiva igualación biológica de los sexos en la masculinidad —la pri mera y provisional sería la de la inicial y fundamental bisexuali dad—, que podría explicar la antes mentada iniciación de un nue vo matriarcado, ejercido precisamente por las mujeres maduras más que maduras.

Consecuentemente, el cambio de sexo ha pasado de ser la imposibilidad de que ni siquiera se ocurriese la idea de él, una realidad, no sólo en el laboratorio de investigación científica animal —yo ví una impresionante película de la transformación de insectos de un sexo en el otro por un premio Nóbel de Biología, y no meramente de los caracteres sexuales secundarios, incluso en las células sexuales primarias—, sino en el quirófano de la práctica quirúrgica con seres humanos.

A pesar de todo, la igualación de los sexos ha avanzado menos en Biología que en Psicología, y menos en ésta que en lo jurídico, económico, pedagógico y profesional, social en general. A pesar de todo, la diferencia biológica, en formas y funciones, entre los sexos, es tan patente como decisiva en el tramo de la vida femenina entre la pubertad y la edad crítica; y los caracteres psíquicos de los sexos, investigados científicamente por la Psicología experimental, presentan diferencias que, si no autorizan ya las de jerarquía, menos las autorizarían el día en que probasen su inexistencia los hechos históricos, con la generalización y duración de la dedicación de la mujer a todas las actividades humanas suficiente para compensar el ejercicio exclusivo y secular de las más por el varón.

En todo caso, las nuevas ideas acerca de los sexos permiten comprender un fenómeno histórico, que permite comprender a su vez, como mera parte de él, las relaciones contemporáneas entre ellos, los sexos. Es el fenómeno del ritmo histórico de la igualación o desigualación de los sexos en los caracteres sexuales secundarios, los vestimentales anejos a ellos y la relación cultural entre los sexos. Si ustedes pasan revista histórica a la estatuaria y la pintura desde la Antigüedad hasta el día de hoy, podrán comprobar lo siguiente.

En la Grecia clásica, Alcibiades se hizo famoso, entre otras "puntadas" juveniles, por haberse dejado melenas, lo que requiere un general llevar los varones el pelo cortado. Pero Alcibiades logró imponer la moda del pelo largo. Y como éste sucedió al corto, las barbas habían sucedido a los mentones rasurados.

En Roma, a los varones rasurados y con el pelo bien recortado de la República, sucedieron los hombres barbados y algo melenudos del Imperio.

En la Edad Media se dejaban los varones barbas tan largas, que que al entrar en combate tenían que atárselas al cuerpo, para no ser cogidos por ellas por el adversario.

En la baja Edad Media volvieron los varones a andar bien recortados de pelo y rasurados de barba, pero

de pronto, en el Renacimiento, hay como una explosión de grandes barbas cuadradas y cabelleras abundosas, contra las cuales y

otras particularidades de moda, un predicador, siguiendo la costun bre inveterada de tronar contra las femeniles, lo hizo paradójicame te, como siendo el dejárselas señal de —afeminamiento.

Las barbas y cabelleras renacentistas fueron declinando, las ba bas en las perillas del barroco y las cabelleras bajo las pelucas d la misma época,

hasta que la declinación fue completa en los rostros otra ve perfectamente rasurados y bajo las pelucas rizadas y espolvoread de blanco del siglo XVIII.

De nuevo, el Romanticismo trajo una explosión de barbas y c belleras frondosas y desordenadas, que fueron recortadas y peinad por el Positivismo, hasta que

a principios de este siglo empezaron los caballeros a quitarse pr mero la barba y después el bigote, contra las protestas de las mu jeres, que no querían que se pareciesen a las tres únicas clases d varones rasurados que conocían, los sacerdotes, los cómicos y lc toreros.

Y esta última moda varonil ha empezado a ser penúltima, al en pezar a ser la última, en estos últimos años, la de volverse a deja la barba y melena los jóvenes, como conviene que sean ellos e hi tóricamente lo han sido desde —Alcibiades por lo menos.

Bien; pues, si ustedes estudian tales variaciones capilares, esto e de un carácter sexual secundario, más a fondo, comprobarán que

alternan con un ritmo cuyo término medio son los tres cuartc de siglo o unos setenta y cinco años;

van unidas a variaciones análogas de la vestimenta de los varc nes, y a variaciones análogas del peinado y la vestimenta de la mujeres:

otro carácter sexual secundario diferencial de los sexos es la lor gitud relativa de la línea de los hombros y la de las caderas: l de los hombros es más larga que la de las caderas en la muje y en ésta la de las caderas que la de los hombros; pues, pregún tense por el significado de las enormes mangas ajamonadas de lo barbados varones retratados por el Ticiano, o de las cinturas de avis pa forzadas por los corsés, y los anchos faldamentos sostenidos po los guardainfantes de las damas barrocas o los miriñaques y poli sones de las románticas; y se responderán que incrementar la líne viril de los hombros o la femenil de las caderas...

Este *ritmo sexual de la historia* denuncia en ésta una alternanci regular de épocas en que los sexos tienden a diferenciarse hast lo más posible; y otras en que tienden a igualarse, también hasta l más posible, y de éstas, en unas tienden a igualarse por asimilació de los varones a las mujeres, y en otras por asimilación de éstas

los varones; (20/8/67) y unas terceras, mixtas en diversas combinaciones:
malidades sexuales son fenómenos puramente bio-psíquicos que del amor cortés y de las cortes de amor, que propusieron el culto mariano, los libros de caballerías y la *Divina Comedia*, fue una época en que las damas refinadas de las cortes impusieron un ideal de vida, en que se impusieron ellas mismas como ideal, a los varones, más rudos, menos cultivados o cultos que ellas;

o en la época de Molière, las damas de la nobleza y de la alta burguesía, imitadas ridículamente por las de la pequeña, reivindicaron una igualación de educación, dedicaciones y situación conyugal con los varones, mientras que las modas capilares y sobre todo vestimentales diferenciaban al máximo los dos sexos;

pero en nuestros días no me negarán que los datos concurren en hacer de ellos una época de igualación de los sexos por asimilación del femenino al masculino en todo —en todo lo posible— a menos que empiecen a significar lo contrario las nuevas barbas de los jóvenes: quizá los varones no quieran, en el fondo de sus almas, que las mujeres sigan asimilándoseles, y recurren a un carácter diferencial en que las mujeres no podrán, por mucho que quieran, igualarlos *naturalmente*, sino a lo sumo con postizos.

Este ritmo sexual de la historia parece al pronto rebajar el grado de novedad y radicalidad de la revolución moral de nuestros días, al revelarla como un mero episodio más en una serie histórica multisecular y presumiblemente indefinida; pero el hecho de tener esta vez la igualación de la mujer al hombre la doble universalidad de las mujeres igualadas, que ya no son solas las de ciertos grupos o clases sociales de ciertas sociedades o países, sino las de todas las clases en todos los países uniformados por la cultura occidental, y de los dominios o sectores de la igualación, que son todos los de lo humano en que la igualación es posible, desde el biológico hasta el intelectual puro, pasando por todos los sociales, parece ser razón suficiente para pensar más bien que el señalado ritmo alterno sea el de un progreso que, reaccionando por su parte contra reacciones a él, marcha hacia una meta definitiva.

Pero continuemos con la revolución de la moralidad y moral en proceso.

La idea esencialmente, y prácticamente exclusiva, moral-religiosa de toda la vida sexual humana, viene siendo crecientemente sustituida por una idea puramente biológico-médica de todo lo sexual: virtudes y pecados sexuales son antiguallas; la normalidad y las anormalidades sexuales son fenómenos puramente bio-psíquicos que deben ser objeto de investigación y tratamiento puramente por par-

te de la Biología, la Psicología y Psicopatología, la Higiene Ment y la Psiquiatría por eso vienen siendo crecientemente sustituidc también, los confesores por los psicoanalistas, hasta el grado de qu si la Iglesia se duele de la disminución de las vocaciones sacerdotale ciertas sociedades empiezan a resentirse del exceso, que comien: a ser plaga, de profesionales del Psicoanálisis y en general de la P: quiatría.

Volviendo a pasar de lo sexual a lo no sexual, la igualación, ya r de las mujeres a los varones, sino de todos los seres humanos, p: mero de todas las clases sociales, y ahora de todos los países, a trav de la igualación de éstos, en todos los órdenes de lo humano, de pués de haber sido el centro del lema —libertad, igualdad, frate nidad— lanzado por la Revolución francesa como ideal a la H manidad venidera, es la meta infatigablemente perseguida por democracia, primero liberal, después social, ahora popular, y, aho también, por las exigencias de los pueblos subdesarrollados a los de arrollados. Y no se piense que este movimiento se contenga en ámbito, si extensísimo, relativamente superficial, de lo social, e el sentido más amplio, o consista simplemente en la "rebelión de l masas": penetra hasta la intimidad de las conciencias individual y las actividades al parecer más puras del espíritu. Un solo ejempl pero verdaderamente ejemplar: el criterio de la verdad en la cienc y la filosofía modernas y contemporáneas es la posibilidad de veri cación por parte de cualquier sujeto, o la intersubjetividad univers —en contra de la idea de que si bien podría haber realidades as quibles exclusivamente a ciertos sujetos, y por ende verdades m o menos subjetivas, idea que irrita al hombre contemporáneo, con contraria a su derecho a ser igual a cualquier otro en todo... *

Por obra de un concurso de causas que van desde el estimar Protestantismo, nutrido de la Biblia, y por ello un tanto paradó camente, el éxito en el trabajo como signo de predestinación fav rable, hasta la filosofía del trabajo de Marx, inspirada, más o men reactivamente, por la de Hegel, el trabajo ha pasado, de ser padecic como una penalidad impuesta por una maldición divina, a ser fundamento de los derechos del individuo en el Estado —que pas: de derechos del hombre a derechos del trabajador—, por ser, más fondo, la

> afirmación normal de la vida,

como dice Marx, criticando a Adán Smith, porque lo

* Nota de Gaos al frente: La universalidad de la verdad antigua, pero gregarismo actual arraiga en el general humano.

> comprende... exclusivamente como abnegación, como sacrificio de reposo, libertad y dicha,

o como lo que da a la figura del hombre su acabado o perfección.

Finalmente, es posible que la democracia y la reivindicación del trabajo sean causas, con otras, del efecto de la rebeldía de la juventud. Es un lugar común, repetido estos días todos ellos, que la juventud es rebelde por naturaleza —aunque es un hecho psicológico, no por menos patente menos efectivo, en el doble sentido de real y de operante, que el joven busca una disciplina de vida, por el instinto vital de que la vida sin forma, o informe, es una vida sin tono vital expuesta a la disolución, lo que permitiría explicar la famosa rebeldía como ocasional contra las formas de la vida adulta, cuando éstas han degradado en indisciplinadas, o la vida adulta misma ha perdido el tono. En todo caso, la rebeldía de la juventud actual es caso de la rebelión contemporánea de las masas, es rebelión de las masas juveniles, nada exclusivamente por obra de la espontaneidad libre e ingenua de la juventud sola, sino de una especie de demagogia peculiar de la democracia contemporánea, que he bautizado de *neagogia* —de *neós*, joven, en griego—, y consiste en una adulación ilimitada a la juventud para enrolarla en movimientos políticos como aquellos en que participaron en sus días las juventudes fachistas y nazis, y participaron y siguen participando las comunistas, de los que la reciente "revolución cultural" de China es el caso más cabal e instructivo hasta hoy.

También esta porción de la revolución moral contemporánea, puede comprenderse por un ritmo histórico señalado hace muchos años por mi maestro Ortega, y al que es parejo el sexual que he señalado: los viejos no vendrían a lo largo de la historia simplemente declinando de una posición social de venerabilidad sacrosanta o poco menos, pasando por la de un respeto cada vez más aparente que real, hasta el ínfimo extremo actual, en que se los rechaza para todo trabajo, en medio de la insolencia creciente de los jóvenes con los adultos en general; sino que habría épocas alternantes de predominio de los viejos y de predominio de los jóvenes, y estos predominios tendrían su expresión en los mismos fenómenos que el ritmo sexual, u otros análogos: así, por ejemplo, las pelucas blancas del siglo XVIII no tendrían el solo significado sexual que apunté, sino a la vez el de haber sido dicho siglo uno de predominio de la vejez. Pudiera pensarse que este ritmo histórico de las edades fuese de un progreso paralelo al sexual: así como éste marcharía hacia la meta definitiva de la igualdad más completa posible de los sexos, si no hacia un nuevo matriarcado, el de las edades marcharía hacia la

meta del predominio definitivo de los jóvenes... Si la razón capital y decisiva en pro del predominio de los viejos, es la de tener éstos una experiencia de la vida y una consiguiente sabiduría que los jóvenes no han tenido aún tiempo de adquirir, tal experiencia y sabiduría pudiera ser perfectamente dispensable en un mundo gobernado por máquinas, como aquel hacia el que irían de consuno tecnología y juvenilidad...

A la reseña que acabo de hacer puede objetársele que los hechos y las ideas reseñados no son los únicos integrantes de la moralidad y la moral contemporáneas: que ésta está integrada parcialmente aún por la moralidad y la moral tradicionales, cristianas, vivas todavía. —Sin duda. Es un caso más del encabalgamiento de las divisiones de la historia: desde la primera lección del curso, a lo largo de él, he tenido ocasiones de repetir que las divisiones anteriores se extinguen en plenas posteriores, a la vez que las posteriores se inician en plenas anteriores. Pero lo decisivo es lo *característico* o distintivo de una *nueva* división por *típico* o generalizado a costa de lo típico o generalizado de la anterior y característico o distintivo de ella. Y así, las supervivencias de la moralidad y la moral tradicionales, por vivas que sean, están notoriamente a la defensiva —como confirmará la próxima lección sobre el catolicismo— contra la invasión de empuje irresistible y expansión acelerada, de la moralidad y la moral reseñadas.

La revolución moral que he reseñado tendría causas múltiples y multiformes, como aquellas que despuntaron en unos u otros puntos de la reseña; pero todas ellas divergirían a partir de una raíz: la misma de la idea toda contemporánea y moderna del mundo, como diré después de decir lo que me parece conveniente decir aún, para ilustrar la expresión de tal revolución por el teatro contemporáneo, de acuerdo con lo dicho en los comienzos de la lección.

La expresión literaria de la idea del mundo de un determinado mundo histórico, es obra principalmente de obras literarias de la *Weltliteratur*, de la *literatura mundial*, de ese mundo. De la literatura mundial de distintos mundos históricos no son parte, al menos por igual, las mismas literaturas. La literatura mundial del Renacimiento y el Barroco estuvo constituida por las literaturas italiana y española, con la francesa y la inglesa, como no lo estuvo por la alemana, ya existente, y no se diga por la rusa o la escandinava, prácticamente inexistentes —y como ya no está constituida por ellas la literatura mundial contemporánea como lo está por la francesa y la inglesa entre las más antiguas y, entre las más recientes, la rusa, la escandinava y, sobre todo, la norteamericana. Una de las características de la literatura mundial de la edad o época contemporánea

es, precisamente, la salida de ella de literaturas tan ilustres —en el pasado— como la italiana y la española —y la entrada en ella de literaturas de tan nuevo lustre como las mentadas, rusa, escandinava y norteamericana.

Lo confirma el caso precisamente del teatro. Se ha dicho que el contemporáneo se abrió con el portazo con que cerró la puerta de su casa al irse de ella la Nora de la *Casa de Muñecas* de Ibsen —y parece bien dicho. *Casa de Muñecas* fue la inauguración de un teatro *naturalista*, de problemas de la vida contemporánea, reacción contra el teatro romántico del mismo sentido e importancia que la de la novela naturalista contra la romántica, la que será tema parcial de la lección sobre la expresión de la idea contemporánea del mundo por las bellas artes tradicionales, especialmente la literatura. El teatro norteamericano es en general de data muy reciente, pero ha entrado en el de la actual literatura mundial rápida y tan avasalladoramente como muestra, tras otros éxitos internacionales, el recentísimo de *¿Quién teme a Virginia Woolf?* Y es coincidencia, si notable nada azarosa, que las dos piezas teatrales que acabo de nombrar, y que son la primera y grandemente famosa del teatro contemporáneo y la última hoy con fama que podría acabar rivalizando con la de la primera, sean expresiones relevantes de la revolución contemporánea.

No sé si *Casa de Muñecas* es tan conocida de la juventud actual como lo fue de la contemporánea mía. Sospecho que no. Permítanme, pues, recordárselo a algunos, quizá, e informarles de ello a los demás.

Nora había sido tratada por su difunto padre, es tratada por su marido y hasta por sus hijos como —una muñeca, con la que se juega, mimosamente; pero con la que ni el padre compartió, ni el marido comparte nada de lo serio y grave de la vida, ni, como consecuencia, y no sólo de la poca edad de los hijos, lo comparte con éstos.

Pero sucede que en ocasión de haber estado su marido, recién casados, en peligro de muerte, y de necesitar, como cuestión de vida o muerte, de una temporada en el Sur, en Italia, y de no tener el matrimonio recursos para pasarla, y fallecer en tal ocasión el padre de Nora, ésta se resuelve a pedir el dinero necesario a un prestamista de mala fama, e incluso a falsificar para obtenerlo la firma de su padre —engañando piadosamente al marido acerca de todo ello.

La temporada tiene el éxito buscado, pero para pagar puntualmente los plazos e intereses de la deuda relativamente enorme contraída, tiene Nora que hacer milagros de trabajo a escondidas y de ahorro sobre sus propios gastos, con el resultado paradójico de parecer que despilfarra el dinero —que dedica a ir pagando la deuda.

Hasta que un día su marido es nombrado director de un banco del que es empleado el prestamista. El marido, entre otras razones y motivos, por la mala fama del prestamista, piensa despedirlo de banco; pero el prestamista, no sólo por tratarse de su medio de vida sino también porque quiere rehabilitarse, pone a Nora en la disyuntiva de conseguir de su marido, no sólo que no lo despida, sino que lo ascienda, o de revelar al marido todo lo que ignora, entre ello la falsificación de la firma del padre, con todas sus consecuencias, bien previsibles.

Mientras está en tal trance, espera Nora que si su marido llega a saberlo todo, reaccionará, no sólo valorando altamente cuanto ella hizo y viene haciendo por él, sino tomando sobre sí la responsabilidad de todo, para salvarla a ella —aunque ella hará por su parte cuanto pueda para impedir tal sacrificio, salvando definitivamente al marido.

Pero éste, obstinado en despedir al prestamista, llega efectivamente a saberlo todo —y su reacción no es precisamente la esperada por Nora: inculpar acremente a ésta y no pensar más que, aturdida y vergonzosamente, en cómo ocultarlo todo, al precio, económico y moral, que sea... Y a Nora se le revela de pronto su situación de —muñeca, aparente, pues su conducta había sido y venía siendo la de alguien más que una muñeca; muñeca de un marido que no merece la mujer no muñeca que ella era en realidad, ni siquiera la muñeca que era en apariencia. Situación de ignorancia mutua de lo que el cónyuge era auténticamente; situación, pues, de convivencia y procreación con un *extraño*, que se le hace repugnante hasta la imposibilidad de prolongarla. Situación debida, en último término a no ser tenida la mujer en general, por el varón también en general por un sér humano tan cabal como él, el varón, y, en cuanto tal, con derecho a compartir con el varón, no sólo las frivolidades de la vida que son placer superficial y diversión ocasional de éste, sino todo lo serio y grave de la existencia que la hace plenamente humana.

La pieza no es, pues, lo que ha pensado de ella la interpretación más divulgada, pero, sobre superficial y simple, sobre todo, inexacta: un alegato dramático en pro de la emancipación de la mujer, en el sentido de emancipación de los deberes que tradicionalmente venían sujetándola, en situación de inferioridad, a los padres y el hogar paterno y al marido y el hogar conyugal. Es, en parte principal, todo lo contrario: un alegato dramático en pro del derecho de la mujer a compartir en igualdad, con el marido los deberes propios de cada uno y comunes a los dos frente a la vida humana en su integridad.

Dejo a ustedes mismos precisarse la patente relación de la pieza con la revolución moral contemporánea, para poder decir de la pie-

za de Albee el mínimo pertinente, dejándome espacio de tiempo final para señalar la relación entre la revolución moral contemporánea y la idea contemporánea del mundo.

Creo más probable que conozcan *¿Quién teme a Virginia Woolf?*, en la versión teatral o en la fílmica, los más de ustedes, si no la totalidad; por lo que no procederé con esta pieza como con la de Ibsen.

Esta de Albee es un compendio de porciones relevantes de la revolución moral de nuestro tiempo en solos cuatro personajes.

La protagonista perdió la virginidad antes del matrimonio, es adúltera contumaz a ciencia y paciencia del marido, tentadora incestuosa de su hijo, y una mujer madura y dominante, dos características de la mujer ejercitante en general del incipiente matriarcado norteamericano.

El antagonista, su marido, es un intelectual escéptico, abúlico y apráctico, con todo y ser triplemente parricida, pues ocasionó, cuando menos, la muerte de su padre y su madre, y mata al hijo, si mentirosa, significativamente: significándole a la madre donde puede herirla, y hasta de muerte, en represalia por su conducta con él.

El joven marido visitante se casó por el dinero del padre de su esposa, consiente en los abortos infanticidas de ésta que ella cree disimularle, es un advenedizo universitario dispuesto para medrar a todo, incluso a cometer adulterio con la tentadora hija del presidente de la Universidad que es la protagonista, en presencia, o poco menos, de los respectivos cónyuges.

Y su joven esposa es infanticida por temor a los riesgos de la gestación y del parto con que le amenaza la estrechez de su pelvis.

Se repite que tales personajes no son, no pueden ser, representativos de la sociedad norteamericana, ni, menos, de la contemporánea en general; sino que serían una conjunción tan arbitraria como abominable de sujetos tan degradados como excepcionales; pero, por desgracia, la coincidencia, que les habrá saltado a la vista irreprimiblemente, entre las que pueden conceptuarse de sus lacras y otros tantos puntos de relieve entre los enumerados en la reseña de la revolución moral contemporánea, obliga en conciencia a concluir que lo hecho por el dramaturgo ha consistido en reunir en solos cuatro personajes hechos de la moralidad e ideas de la moral contemporánea esparcidos por todas partes, si no reunidos en ninguna como en los personajes de la pieza; en efecto, por integrantes característicos de tales moralidad y moral los hemos reconocido y tenemos que volver a reconocerlos uno por uno:

la desvaloración de la virginidad,

la aceptación social del adulterio,

las relaciones incestuosas y criminales entre padres e hijos, explicadas, y, con ello, exculpadas, por el Psicoanálisis;

la contraconcepción para control de la natalidad...

El dramaturgo no ha hecho sino una vez más lo que los grandes clásicos de la literatura y del teatro: recrear la realidad en forma que entresaca, reúne y pone de relieve sus ingredientes esenciales, menos perfilados e impresionantes en su mescolanza vulgar con toda la caterva de los accidentes insignificantes de la realidad. Arrojar la cara importa, que el espejo no hay por qué —si la cara vista en el espejo dramático nos ofende— por una reliquia, aunque sea sólo convencional y hasta puramente verbal, de la moralidad y la moral tradicionales, explicables, una vez más, por el encabalgamiento histórico: muchos de los actuales no somos aún actuales con pureza suficiente para asumir la moralidad y la moral contemporáneas sin remordimientos de conciencia que atestiguan nuestro mayor o menor anacronismo psíquico y moral.

El propio dramaturgo les deja o presta a sus personajes algunos resabios o conatos de moralidad tradicional: a la protagonista el recuerdo no inefectivo de su enamoramiento juvenil por el marido y la solicitud natural de la madre por el hijo; al marido un apego habitual e indulgente a la esposa y una esperanza aún no extinta de remisión; a la esposa joven el explosivo anhelo de ser madre...

Hay que advertir, también, entre las piezas de Ibsen y Albee así una diferencia como una coincidencia de significación convergente. La marcha de Nora la conceptuaron de inmoral solamente los secuaces más estrechos o fanáticos de la moral tradicional. La acción y aún la vida entera de los cuatro personajes de Albee, la conceptuarán siquiera de extremada aún los espectadores más amorales. Pero los dramaturgos hacen sonar un tenue acorde final de optimismo entre ambos: a pesar del portazo de Nora, queda abierta la puerta a la vuelta que sería el *mayor de los milagros* enunciados por Nora y repetido por el marido al verla salir; y a pesar de la noche de Walpurgis, hay una esperanza de exorcismo de sus fantasmas en el albor, no del día, sino del temor de la protagonista a Virginia Woolf. Y es que no todo es en la moralidad y la moral contemporánea, del mismo signo —como en nada humano: todo lo humano es ambivalente: en todo ello hay su mezcla de bueno y de malo.

En todo caso, lo diferencial no serían tanto los hechos mismos, cuanto las ideas acerca de ellos, la manera de conceptuarlos: reconociendo que en cualesquiera otros tiempos haya habido proporcionalmente los mismo adulterios, abortos, incestos, homosexualismo, que en la actualidad, y hasta más, lo que, probadamente, no había, era el conceptuarlos tan generalmente ya como hoy, no de pecados, crí-

menes, culpas, sino de meras desviaciones de una normalidad de contorno vago tan *naturales* como ésta misma.

Una crítica ha recordado la tragedia griega, con sus héroes parricidas, adúlteros e incestuosos, pero también con la catarsis o purificación operada en el ánimo de los espectadores por el espectáculo de ellos con sus parricidios, adulterios e incestos desenlazados trágicamente. Es probabilísimo que el autor de *¿Quién teme a Virginia Woolf?* se haya propuesto hacer temer a los espectadores por sí mismos y por sus descendientes con el espectáculo de unos con quienes comparten todo, dispersamente, es decir, todo, menos la concentración de lo compartido... Pero hay una diferencia irreducible entre los personajes de la tragedia griega y sus destinos y los personajes de la pieza actual y los suyos:

los personajes de la tragedia griega eran héroes de la mitología, sujetos de rango social sumo o excepcional, víctimas del Hado, potencia sobrenatural, que los mueve hacia los actos y situaciones conceptuados de crímenes y culpas: aun siendo inimputables a un libre albedrío, y hasta inconscientes, como los de Edipo, reclamantes de un castigo que restablezca el equilibrio del orden de la Justicia cósmica;

los personajes de la pieza actual son antihéroes de la vida vulgar, sujetos de rango social medio o más corriente, víctimas de potencias meramente naturales, que los mueven hacia actos y situaciones conceptuados a lo sumo de anormalidades patológicas exculpables, reclamantes simplemente de tratamiento psiquiátrico...

En suma y en el fondo, se trata de un *naturalismo*, a diferencia del *sobrenaturalismo* antiguo, que entra ya en el meollo mismo de la relación anunciada, entre la revolución moral contemporánea y la idea contemporánea del mundo. (21/8/67.) El teatro y la novela *naturalista* no se titularon así al puro buen tuntún —del nombre, caído en desuso, de teatro naturalista, se ha hecho uso para caracterizar la pieza de Albee.

El darwinismo implantó un naturalismo, una inserción del hombre y su cultura toda, y aún del mundo sobrenatural, reducido a un producto de esta cultura, en la naturaleza infrahumana, literalmente fundamental desde entonces. De tal naturalismo es parte el antropologismo irracionalista, la explicación de la cultura humana toda, y del principal hacedor de ella, la razón humana, por lo irracional del hombre, sea la que sea, la sexualidad, el trabajo, la voluntad de poder. Estos naturalismo y antropologismo no podían menos de acabar con la moral clásica. Esta se fundaba precisamente en el reconocimiento de un mundo sobrenatural del que participaba el hombre, destacándose del mundo natural en forma que lo hacía irreducible

a éste: la moralidad y la moral eran justo, manifestación, y principal de tal participación. Ahora, la distinción del b mal no tiene sentido dentro de un orden natural y únic todo es igualmente natural, o es de causas igualmente igual efecto forzoso e [irresponsable].* Cuestión es la de si bio de ideas sea causa del cambio en la moralidad misma será más bien el cambio en ésta la causa del cambio de idea de la idea del mundo humano, sino de las de los mundc y sobrenatural, por las relaciones de éstas con aquéllas: ¿e ber llegado a pensar que no hay más que un mundo natur se reducen el humano y el sobrenatural, por lo que los seres de nuestros días se conducen moralmente como lo hacen no por haber llegado a conducirse así, para llegar a hacer que se pusieron a pensar como piensan? Hay que respo último, justo con arreglo a lo mismo que piensan, justo cc a la idea contemporánea del mundo: la determinación de por lo irracional y lo puramente natural. (23/8/67.)

¿No habrá otras relaciones? Por ej.:

la aceleración malthusiana de la reproducción
y
la técnica de la producción y la vida
y
el control de la primera: no iniciará la reacción contra da? . . .

Paradójicamente convergencia de reacciones

contra lo contemporáneo { control natal / reacción relig

que siempre ha contenido la virginidad y

Tema para reflexionar y desarrollar. (23/8/67.) (Leída el

* Corchetes de J. Gaos (N. E.)

Lección 15

EL CATOLICISMO

DESDE QUE, al comienzo de la Historia de la idea moderna del mundo, fue la religión tema de las lecciones sobre la Reforma y la Contrarreforma, representadas respectivamente por Lutero y por Cano y San Ignacio, no volvió a ser tema de ninguna lección como lo fue de aquéllas, o como vinieron siéndolo de las demás lecciones los viajes, las ciencias, la moralidad, la expresión artística de la idea del mundo. Ni siquiera fue tema así de la lección dedicada a la idea cristiana de la historia, representada por Bossuet: * pues aquella lección trató de la *historia* de la religión como parte, por principal que fuese, de la historia universal; no de la *religión* misma, como en aquellas otras primeras lecciones. Es cierto que referencias a la religión las hubo en otras muchas lecciones, desde las siguientes a aquellas primeras hasta las últimas, las dedicadas a la tecnocracia y cibernética y la moralidad; pero, aparte de ser referencias meramente obligadas por los temas de las lecciones en que las hubo, ¿cuál fue el sentido de la gran mayoría de ellas, sino de su totalidad?: el de la hostilidad, más aún que la indiferencia, de las ideas modernas acerca de todos los mundos, a la religión y a su idea del mundo sobrenatural y de la relación del natural con él. Quiere decirse que he podido contarles la historia de la idea moderna y contemporánea del mundo sin necesidad de hacer tema de la religión, ni de hacer más referencia a ella que las hostiles o indiferentes mentadas; lo que bastaría para decir, a su vez, que la idea moderna y contemporánea del mundo es una idea absolutamente "irreligiosa", en el doble sentido de "antirreligiosa" y de "no religiosa" o *ajena* del todo a la religión —si no lo hubiesen dicho tan copiosamente como lo han hecho, no sólo las repetidas referencias, sino la repetidas consideraciones acerca del sentido de la idea moderna y contemporánea del mundo hechas en los lugares pertinentes de la Historia de ella.

Y, sin embargo, nada de todo ello puede querer decir que la religión haya desaparecido de la historia, ni siquiera que su idea del mundo haya desaparecido de la historia de la idea del mundo en general —hasta el punto de que su idea del mundo es la única que hace frente a la moderna y contemporánea con vitalidad no sólo bien

* Primera Parte, Lección 21. (N. E.)

belígera contra la moderna y contemporánea, sino bien sustentad en y por raíces propias e independientes.

Sin duda, está recibido el reconocer que la influencia general d la religión tuvo un punto y momento de máxima deflación en lo de auge máximo de la Ilustración. Se historía que hubo entonce hasta algún cardenal ateo. Los filósofos de la Ilustración fueron, ateos, como los materialistas; o antirreligiosos en general; o enemi gos de la religión cristiana, y de su antecedente, la del Antiguo Tes tamento, por mor de una religión deísta y moral como la profesad por Voltaire. Esta enemistad se dirigió singularmente contra lo jesuitas —reconociendo en la Compañía la vanguardia del ejércit de la Iglesia: D'Alembert escribió una *Destrucción de los Jesuitas* Los filósofos se salieron con la suya en cuanto que, no sólo los je suitas fueron expulsados de una porción de países católicos, sino qu la Compañía anduvo disuelta pontificalmente de 1773 a 1814 —n llegó a medio siglo.

Y es que, desde la Revolución Francesa, y como reacción a ell muy fundamentalmente, aunque nada exclusivamente, se inició desarrolló una restauración religiosa, que, con altibajos, o siquier vaivenes, de reacciones de igual motivación, últimamente al comu nismo, ha llegado hasta hoy. Lo interesante sería poderla calibra exactamente; porque, frente a ella, la irreligiosidad, en el doble sen tido de la hostilidad a la religión y la indiferencia religiosa, parec haber hecho progresos indudables desde la Ilustración: habiend sido peculiar de las altas clases sociales, de las clases cultas, con l organización socialista del proletariado, el triunfo de las revolucio nes comunistas, y la expansión territorial del comunismo, se ha ex tendido a las masas y a países enteros; y en nuestro mundo parec ser más frecuente que en ninguno anterior, por lo menos desde l Cristiandad medieval, el hombre auténticamente indiferente en ma teria de religión, el hombre que ya no es hostil, ni poco ni mucho a la religión, porque ya no la tiene presente, porque ni piensa en un mundo sobrenatural, absorbido por "esta vida" en "este mundo". Desde Marx, en uno de los quicios del mundo contemporáneo, hasta Nietzsche, en el otro, han denunciado a la fe en el más allá, a la pura idea del más allá, como el impedimento decisivo al esfuerzo por hacer este mundo y esta vida tan satisfactorios para la mayoría, para la totalidad de los humanos, que éstos pudiesen dar a todo lo sobrenatural, por superfluo, un definitivo —"adiós".

Pero lo único que me es posible hacer en un par de lecciones, se reduce a: registrar los hechos absolutamente capitales de la historia religiosa para la de la idea del mundo, desde la mentada restaura-

ción; seleccionar los más representativos e influyentes de ellos; y tratar de penetrar, lo más a fondo posible, su significado.

La historia religiosa es también la de la irreligiosidad, pero la de ésta, en lo capital para la de la idea del mundo, queda hecha en las lecciones comprendidas entre las dedicadas a la Reforma y la Contrarreforma * y las dos de las que la primera es esta de hoy. Las referencias a que la hice repetidamente en lo poco que va de esta lección, tuvieron por finalidad muy principal la de ir haciendo tal historia de la irreligiosidad. Recuerden, por ejemplos máximos, los de los dos pensadores que he nombrado hace un momento: los pasajes, citados en su día, del *Capital* y el *Anticristo*, y las consideraciones que hice sobre ellos. Confrontados con lo representado por ellos, resultan relativas pequeñeces, ya la Crítica bíblica y hasta la Filosofía de la religión de que emergió el pensamiento propio de Marx, no se diga el anticlericalismo y el antijesuitismo, aún el invocante de alguna religiosidad, como el de los historiadores Michelet y Quinet, que dieron en 1843 sendos ruidosos cursos *sobre* los jesuitas, que fueron *contra* los jesuitas, o un pensamiento como el del también historiador, fundamentalmente, Renan, para tantos católicos el prototipo del "impío" del siglo XIX, como Voltaire —y Rousseau— del XVIII.

De la historia religiosa, en el sentido excluyente de la irreligiosidad, es obvio que no nos interesan más que las vicisitudes ideológicas contemporáneas del Catolicismo y el Protestantismo. A las del Catolicismo voy a dedicar el resto de esta lección, y a las del Protestantismo la lección próxima.

De las del Catolicismo, son las más voluminosas las siguientes.

1ª) La nueva apologética, romántica, hecha por el *Genio del Cristianismo*, de Chateaubriand, que trató de lograr, y no dejó de lograrla, o de contribuir a lograrla, la restauración de la influencia de la religión en los medios sociales distinguidos y cultivados —sobre todo reforzada, como vino a serlo, por la de Lamennais en el *Ensayo sobre la Indiferencia en Materia de Religión*, de cuyo primer tomo fue la publicación un acontecimiento tan sensacional, y hasta más, que la del *Genio*, e hizo de golpe a su autor, joven abate desconocido, tan famoso como su paisano, el ya archifamoso vizconde.

2ª) El movimiento del "tradicionalismo" y "ultramontanismo": "tradicionalista" por reconocer en la revelación y la trasmisión extendida y continua de ella, del cristianismo todo, pero particularmente del catolicismo y la Iglesia de Roma, la prueba principal de la verdad de la religión cristiana —no poco a la manera de Bossuet—; y

* Primera Parte, Lecciones 6 y 7 (N. E.)

"ultramontano" por reconocer más allá de los montes andinos, en Papa, una autoridad con la que pensaban incompatibles desde bertades como las galicanas o de la Iglesia de Francia —ya no a manera de Bossuet, sino del todo expresamente en contra— ha todas las libertades modernas, de pensamiento, expresión, enseñ za, etc. Movimiento, pues, de extrema derecha, puede decirse h entre cuyos fundadores, franceses, destaca el joven Lamennais, nuevo, pero cuya representación más interesante hoy bien pudi ser el *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo,* español Donoso Cortés: porque es un ensayo sobre el tema idec gico de nuestro tiempo, si éste es aún el del enfrentamiento de es tres ideologías, en el sentido del título del primer capítulo, " cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gr cuestión teológica" —según podrán ustedes juzgar por sí mism después de esta lección y la siguiente.

3ª) El movimiento de nombre de apariencia contraria el "mod nismo", pero de fondo no tan contrario, y no simplemente por de que los extremos se tocan, sino porque lo esencial y vivo cristianismo era justo su historia misma y su importancia en la u versal, manera "moderna" o "modernista" de pensar propuesta p el abate francés Loisy, el jesuita inglés Tyrsel y el teólogo alem Hummelauer, de los que el primero salió de la Iglesia y el último calló, al tiempo que el segundo moría, cuando el Papa condenó modernismo.

4ª) La neoescolástica, o el neoescolasticismo, el movimiento restauración de la gran escolástica medieval y de la Contrarreforr española, después de la obnubilación de ella por la filosofía mod na. Iniciada por el filósofo español Balmes, con la intención de ur con todo lo viable aún de lo viejo todo lo asimilable de lo nuev seguido de cerca por el jesuita alemán Klentgen; y reiterado, c éxito ya definitivo, por el cardenal Mercier, fundador de la influye te escuela de Lovaina, perviviente hasta el día de hoy bajo la divi *Nova et Vetera.* Así, la neoescolástica ha venido apropiándose, toda la extensión posible, las sucesivas novedades más importante la Psicología experimental, la Lógica matemática, y hasta filosof mas, si no filosofías, más "comprometidos" y "comprometedores existencialistas, antropologistas, incluso kantianos —a la manera d evolucionismo del Padre Teilhard de Chardin. La restauración de escolástica no podía ser menos de la restauración de las grandes cuelas de su pasado susodicho, vivas en la tradición, de la enseñan cuando no del pensamiento creador, de sendas órdenes religiosas: tomismo, de la orden de predicadores, en el neotomismo; el escot mo, de las órdenes franciscanas, en un neoescotismo; el suarismo,

la Compañía de Jesús, en un neosuarismo. Por lo que, cuando León XIII recomendó a las escuelas cristianas seguir los principios del Ángel titular de ellas, o Santo Tomás, se encontraron suaristas y escotistas en un trance —del que salieron alegando que Suárez y Escoto no habían sido más que continuadores críticos de Santo Tomás, por lo que no eran ellos menos tomistas que los dominicos: ellos no hacían sino entender e interpretar a Santo Tomás o Suárez o a Escoto— como los tomistas, particularmente los dominicos, lo entienden e interpretan siguiendo a Cayetano —y todas las cosas han seguido igual.

5ª) El Cristianismo democrático y liberal, de extrema izquierda, dentro del catolicismo, concepción original y audaz de Lamennais, otra vez, pero ya no del joven, sino del maduro y anciano, que evolucionó de un extremo a otro, hasta ser condenado por la Iglesia y separarse de ella. Si de su concepción no sobrevivió por lo pronto sino lo que pudiera haber de ella, o de coincidente con ella, en la vicisitud a que pasaré en seguida, hoy resulta por ella un precursor muy adelantado de la nueva reforma católica sancionada por el reciente Segundo Concilio Vaticano.

6ª) La línea de la llamada "doctrina social católica", iniciada por León XIII y rematada, con trazo vigoroso, por Juan XXIII, el Segundo Concilio Vaticano y Paulo VI; la cual representa en lo social lo que la neoescolástica en lo filosófico, y la Compañía de Jesús desde sus orígenes en la Iglesia toda: la apropiación de lo ineluctable. De qué se trata, no lo enseña nada como una comparación de los dos Concilios Vaticanos, el Primero —y primero después de poco más de tres siglos de no reunirse Concilio ecuménico alguno— de 1869 y 70; y el Segundo —de poco menos de un siglo después: de 1962 a 1965. El Primero fue como el centro oficial del movimiento más reaccionario de la Iglesia, confiada todavía en su poder contra todo lo moderno contrario a ella, y culminante, en cuanto a las fórmulas, en el *Syllabus*, o *lista*, de errores, de Pío Nono y 1864, en que la última de las 70 proposiciones *condenadas* es ésta: "El pontífice romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna." Compárense, ahora, de los documentos emanados del Segundo Concilio Vaticano, la "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual", el "Decreto sobre el Ecumenismo", la "Declaración sobre la Libertad Religiosa" y la "sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas"..., más las encíclicas de Juan XXIII y Paulo VI, que han resonado por todo el mundo, hasta el comunista. Sobre todo, la conversión de la Iglesia a la tolerancia —la lucha por la cual contra ella, la Iglesia, fue la gesta moderna por la intervención en la

cual hicieron los católicos de Voltaire el prototipo del impío que dije— tienta a imaginarse que el Concilio hubiera podido clausurarse con un grito que hubiera sin duda sorprendido como blasfemo —a quienes no fueran capaces de percatarse en el acto de su sentido. ¡Viva Voltaire! —Pero más justo hubiera sido aún el de ¡Viva Lamennais!

Lo curioso es que en ninguna de las seis vicisitudes reseñadas entra el pensador más importante del catolicismo desde la restauración de éste tomada por punto de partida: el cardenal Newman. Es que éste entra en la suya propia, menos voluminosa que las seis reseñadas, y por ello no coordinada con ellas en la reseña, pero no divergente, precisamente, de todas ellas, a pesar de su originalidad: el paso de la Iglesia anglicana a la católica, dado principalmente por Newman, como consecuencia del llamado "movimiento de Oxford", de revisión crítica del protestantismo, y en particular del anglicanismo, que conmovió a la Inglaterra intelectual y religiosa.

Las siete, pues, vicisitudes del catolicismo en la época contemporánea, no tienen todas la misma importancia para la Historia de la idea del mundo: ninguna renueva, ni lo ha pretendido, la idea del mundo *natural*: esta renovación la deja el catolicismo en poder de la ciencia, cuyas ideas se apropia, hasta en la forma extrema del Padre Teilhard; pero la concepción de un cristianismo democrático y liberal, de Lamennais, fue en su día tan renovadora de la idea del mundo humano como la contemporánea que más, si las más recientes ideas de la Iglesia acerca del mundo humano ya no resultan renovadoras de la idea de él, por llegar sólo a la zaga de las ideas acerca de él no oriundas, precisamente, de la religión; y, en fin, si ninguna vicisitud del catolicismo puede renovar la idea dogmática del mundo sobrenatural, sí puede, y ha podido efectivamente, renovar la idea de la relación con él centrada en la de la fe en él —como la renovó justo el cardenal Newman, en una forma no del todo divergente de aquella en que la renovó dentro del Protestantismo el existencialismo de Kierkegaard, según se colegirá de la exposición que haré en la próxima lección. Por estas razones, voy a dedicar el resto de esta lección a exponer, ya exclusivamente, primero la repetida concepción de Lamennais, y para final las ideas de Newman acerca del "asentimiento". (26/8/67)

Lamennais se esforzó primero por lograr que el Papa aprobase su programa y campaña periodística en pro de una orientación de la Iglesia hacia principios liberales y democráticos. Cuando, por habérsele intimado cesar en la campaña y renunciar al programa, perdió toda esperanza de realización de un cristianismo democrático y liberal patrocinado por la Iglesia, optó por salir de ésta y seguir esforzán-

dose por realizar tal cristianismo: éste no fue ya, pues, el católico de la Iglesia, sino el del Evangelio interpretado adaptadamente a las ideas democráticas y liberales. Si este cristianismo perdió el apoyo de la Iglesia, ganó en cambio la simpatía y hasta la adhesión de muchas gentes adversas, indiferentes o ajenas a ella, entre ellas trabajadoras, proletarios, en quienes pensaba muy preferentemente Lamennais. Éste dio una primera expresión literaria a tal cristianismo en el libro *Palabras de un Creyente*, publicado en 1834, que reprodujo el éxito del *Ensayo sobre la Indiferencia*, incluso aumentado, por cuanto lo tuvo principalmente entre gentes que sin duda no pudieron interesarse por el *Ensayo*, ni siquiera habían llegado a tener noticia de él, aunque, por otra parte, fuese el éxito de las *Palabras* un éxito de escándalo entre los fieles de la Iglesia. Se cuenta que los obreros que imprimían el libro saltaban de alegría, al colocar una letra tras otra, que estaban exaltados y trasportados, que toda la imprenta andaba por los aires.

El libro se compone de 42 capítulos sin títulos y que no parecen seguir ningún plan ni orden, antes difieren grandemente por el contenido y la forma; pero registrando con cuidado el contenido, se hace notoria la recurrencia de ciertas ideas dominantes que pueden perfectamente sistematizarse, reduciéndolas a tres grandes temas y un cuarto grupo puesto aparte por la forma. Los tres grandes temas son: el pueblo, con lo que se encuentra en él de positivo, cierto o dudoso, como, respectivamente, la fe democrático-liberal o el amor del orden, y de negativos inocente o culpable, como, respectivamente, la pobreza y la abyección en casos; los malvados que con, su poder, sus malas leyes y sus tribunales injustos, oprimen y explotan al pueblo; y la fe, que con el amor —la caridad cristiana— puede ayudar al pueblo a redimirse de los malvados. El grupo puesto aparte por la forma es el de los capítulos consistentes exclusivamente en el relato de visiones terribles o venturosas que sitúan a Lamennais entre los grandes visionarios desde Dante hasta Victor Hugo y Lautreamont. El libro es en conjunto un libro tan poético como didáctico para el pueblo. Pero el estilo, versicular, es lo más simple y terso, más que bíblico en general, evangélico. Para darles idea de él lo más breve, pero también lo más auténticamente posible, voy a reproducirles un capítulo, el XIX, que me hace elegir el concurrir en él el ser uno de los más breves y presentar la oposición esencial, del pueblo y los malvados, a la luz precisamente del cristianismo. De lo que no les dará idea es de la potencia visionaria de Lamennais, pero ésta es menos interesante para la Historia de las ideas que para la de la literatura.

> No tenéis más que un padre, que es Dios, y un Señor, que es el Cristo.

Cuando, pues, se os diga, de los que poseen en la tierra un gra poder: he ahí a vuestros señores, no lo creáis. Si son justos, sc vuestros servidores; si no lo son, son vuestros tiranos.

Todos nacen iguales: ninguno, al venir al mundo, trae consig el derecho de mandar.

Yo he visto en una cuna a un niño gritar y bab(e)ar, y alrededc de él había viejos que le decían: *Señor*, y que, arrodillándose adoraban. Y comprendí toda la miseria del hombre.

Porque no se trata del niño Jesús, sino de un rey niño.

Es el pecado lo que ha hecho los príncipes; porque en lugar d amarse y ayudarse como hermanos, comenzaron los hombres hacerse daño unos a otros.

Entonces escogieron de entre ellos uno o varios que creían l más justos, a fin de proteger a los buenos contra los malos, y c que el débil pudiese vivir en paz.

Y el poder que ejercían era un poder legítimo, pues era el pod de Dios, que quiere que reine la justicia, y el poder del pueb que los había elegido.

Y es por lo que estaba cada uno obligado en conciencia a obed cerles.

Pero pronto se dieron también quienes quisieron reinar por mismos, como si fuesen de una naturaleza más alta que la de s hermanos.

Y el poder de éstos no es legítimo, pues es el poder de Satá y su dominación es la de la soberbia y la codicia.

Y es por lo que, cuando no es de temer que resulte mayor ma puede y a veces debe, en conciencia, cada uno resistirles.

En la balanza del derecho eterno, vuestra voluntad pesa más qu la voluntad de los reyes; pues son los pueblos quienes hacen l reyes, y se hacen los reyes para los pueblos, y no se hacen los pu blos para los reyes.

El Padre celestial no formó los miembros de sus hijos para qu los quebrantasen los hierros, ni su alma para que la magullase servidumbre.

Los ha unido en familias, y todas las familias son hermanas; l ha unido en naciones, y todas las naciones son hermanas; y quie quiera que separe las familias de las familias, las naciones de l naciones, divide lo que ha unido Dios: hace obra de Satán.

Y lo que une las familias a las familias, las naciones a las naci nes, es primeramente la ley de Dios, la ley de justicia y de caridad y en seguida la ley de libertad, que es también la ley de Dios.

Pues sin la libertad, ¿qué unión existiría entre los hombres? Est rán unidos como el caballo está unido al que lo monta, como látigo del amo a la piel del esclavo.

Si, pues, alguien viene y dice: sois míos; responded: no, somc

de Dios, que es nuestro Padre, y del Cristo, que es nuestro único señor.

Repasemos: igualdad, fraternidad y, finalmente, para hacerla resaltar más, libertad: el lema de la Revolución; el origen democrático del poder legítimo; la condenación de la tiranía; el derecho, y hasta el deber, de resistir a los tiranos; la fraternidad entre las naciones, implícita condenación de la guerra, condenada explícitamente en otros capítulos; y todo ello, en nombre de Dios y del *Cristo*. Curioso catecismo evangélico con airón de soflama revolucionaria. Se comprende que las gentes *bien pensadas* dijesen de él cosas como éstas: es un gorro frigio plantado sobre una cruz, es la Marsellesa del cristianismo, el autor es un Robespierre en sobrepelliz, un Marat disfrazado de profeta.

Tres años después, en 1837, publicó Lamennais el *Libro del Pueblo* que ya no tuvo, ni de lejos, el mismo éxito, sin duda porque la novedad de la concepción de Lamennais había quedado agotada, a pesar de ser un libro todo lo contrario de las *Palabras* en su perfecta ordenación sistemática y su ausencia de visionarismos —aunque no de poesía, concentrada en unos pocos capítulos parabólicos—, pero ni en el volumen, ni en el estilo, si ya no versicular, igualmente sencillo y límpido. Es un verdadero catecismo cívico para el pueblo, que, después de enseñarle a éste lo que es él mismo, el pueblo, va exponiéndole sus derechos y sus deberes, con la misma orientación política, democrática y liberal de las *Palabras*, y dentro del mismo espíritu religioso, de libre cristianismo. Pero hay novedades interesantes en el detalle: ante todo, las formulaciones, en parte por ser más directas y en parte por evolución del autor, son más audaces, hasta extremas, pero también literariamente muy felices; y entre las ideas de novedad a la vez mayor y más importante o interesante, figuran la de la misión y destino histórico-universal del pueblo, que prefigura la del proletariado en Marx, y las de sesgo social-económico, de las que les daré una breve, pero condensada y expresiva muestra

> [...] se han establecido distinciones fundadas [...] sobre el dinero. ¿Qué poseéis? — Tanto. — Sentáos en el banquete social: la tabla está puesta para vos. Tú, que no tienes nada, retírate. ¿Es que hay una patria para el pobre?
>
> Así, la fortuna ha señalado los rangos, determinado las clases. Se tienen derechos de toda suerte, porque se es rico; el privilegio exclusivo de tomar parte en la administración de los negocios de todos, es decir, de hacer sus propios negocios a expensas de todos, o de casi todos.
>
> Los proletarios, como los llaman con un soberbio desdén, eman-

cipados individualmente, son en masa la propiedad de los
lan las relaciones entre los miembros de la sociedad, el m
de la industria, las condiciones del trabajo, su precio y l
ción de sus frutos. Lo que les plugo ordenar, se ha llam
y las leyes no son, por la mayor parte, más que medidas
privado, medios de aumentar y perpetuar la dominación
sos de la dominación de la minoría sobre la mayoría.

Tal se ha vuelto el mundo cuando se rompió el lazo d
nidad. El reposo, la opulencia, todas las ventajas para
para los otros la fatiga, la miseria y al final una fosa.

Aquéllos forman, bajo diferentes nombres, las clases
las clases altas; de estos otros se compone el pueblo.

Este estilo no está tan alejado del estilo del propio M
sus escritos juveniles hasta el mismo *Capital;* aunque Lam
pasara de una forma del socialismo utópico con el social
tiano a que únicamente llegó —y al que quizá no haya ll
la Iglesia, de cuyas más recientes posiciones reconocerán
bargo, ahora (por) ustedes mismos el precursor que fue L
Éste había comprendido perfectamente que si no la pervi
influencia social del cristianismo estaba, una vez más, vinc
renovación para ajustarse a la nueva situación histórica,
Juan XXIII llamó el *aggiornamento* de la Iglesia, o su pone

Éste no dejó de serlo en algo ni siquiera de las ideas in
en el catolicismo, no sin otros antecedentes también por e
Newman. Lamennais fue componiendo, a lo largo de la
de su vida, sobre todo aprovechando los intervalos de retiro
más forzosos que voluntarios, entre el tráfago de su exist
extenso y ambicioso *Esbozo de una Filosofía* —gran amp
un primitivo *Ensayo de un Sistema de Filosofía Católica*—
olvidado de lo justo, pues que, en todo caso, se encuent
entre otros contenidos que podrían interesar actualmente
de la renovación de las ideas religiosas, las aludidas como a
te de las de Newman. Pero como no han obtenido ha
consideración equiparable a las del cardenal, puedo pasar, y
a las de éste.

Que fue hombre de muy larga vida, de 1801 a 1890, y
ende, tiempo para ser autor de la obra prolífica de que
efecto. Las más famosas de todas las suyas son la aut
de 1865, titulada *Apología pro Vita Sua,* aunque no escrit
sino en inglés, y la que lleva el título algo enrevesado de
Ayuda a una Gramática del Asentimiento de 1870, —que e
sí en una relación comparable a aquella en que están la
Moradas de Santa Teresa: el libro autobiográfico cuenta

de las ideas que el libro doctrinal expone sistemáticamente, pero no rompiendo del todo la vinculación de las ideas a la experiencia de la vida que las originó y motivó, por tratarse de ideas vinculadas a la existencia misma del sujeto más específicamente de lo que lo están las ideas en general: la *Gramática* de Newman es la justificación ideológica de la gran peripecia de la existencia del autor, la conversión del protestantismo al catolicismo, entretejida inextricablemente con el origen y desarrollo de las ideas justificantes de ella. Newman mismo reconoce expresa, aunque impersonalmente, en la *Gramática*, lo que el converso del protestantismo al catolicismo, puede retener del primero en el seno del segundo; pero no parece haber tenido conocimiento alguno de que entre lo retenido contara algo afín a lo que el protestantismo había inspirado ya al fundador del existencialismo, a Kierkegaard.

La *Gramática del Asentimiento*, como se la llama más breve y corrientemente, quisiera ser un libro de las primeras letras de la fe —modestamente, porque es una obra mayor que eso, ya por la extensión, pero, sobre todo, por el contenido y el alcance: es todo un tratado del conocimiento humano, de una peculiar originalidad, condicionante de una influencia también peculiar. (27/8/67)

El *asentimiento* no es la *fe* religiosa en sentido propio y estricto, sino la *creencia* en general, de la que la fe religiosa no es más que una especie, aunque sea la especie más eminente y representativa.

> [...] entiendo por creencia, no precisamente fe [...] en su sentido teológico [...]

El asentimiento o la creencia tiene por característica esencial la *certeza* absoluta, a la que ni siquiera se le ocurre la posibilidad de dudar de aquello que es objeto de ella, y es la *verdad*.

> [...] el Asentimiento mismo [...] es en todos los casos absoluto e incondicional [...].

es

> [...] la aserción mental de una proposición inteligible, [...] un acto del intelecto directo, absoluto, completo de suyo, incondicional, arbitrario, aunque no incompatible con un apelar a la argumentación, y por lo menos en muchos casos ejercido inconscientemente. [...]

aunque también hay asentimientos

> [...] prestados consciente y deliberadamente [...]

> [...] no puede decirse cierto de una proposición nadie cuya ment no rechace espontánea y prontamente, a la primera sugerenci como ociosas, impertinentes, sofísticas, cualesquiera objeciones dir gidas contra su verdad. [...]

Newman rechaza resueltamente toda idea o doctrina de *grados* d la certeza, la creencia o el asentimiento *mismos*, o que no sean simpl mente de estados relacionados con el del asentimiento, creencia certeza en alguna forma, principalmente como previos o conducen tes a él. Cuando nos parece que asentimos, pero no *con* certeza, sin *con* duda o probabilidad, en realidad asentimos *con* certeza *a* la pro babilidad o *a* lo dudoso del objeto.

Esto quiere decir lo que la índole absoluta de la certeza no quier decir: que el asentimiento, con su certeza, no sea normal consecuen cia de otros estados o procesos, como son los del raciocinio o infe rencia. De la demostración de un teorema matemático es la con secuencia normal el asentimiento absolutamente cierto a la verda del teorema.

Pero esto no quiere decir, a su vez, que el asentimiento, con su certeza, no pueda, ni deba, seguir más que a las inferencias riguros o estrictamente lógicas. Todo lo contrario. El meollo de la *Gramá tica* de Newman está en la detallada exhibición de cómo en la vid psíquica corriente las creencias o asentimientos, absolutamente cier tos, no versan sobre las conclusiones de inferencias *formales*, sino d inferencias *informales* y *naturales*, partiendo de premisas meramente probables. La exhibición quiere ser la resolución del problema de hecho —al pronto paradójico, de que inferencias meramente proba bles, es decir, *no ciertas*, sean rematadas por un asentimiento abso lutamente *cierto*.

> [...] el asentimiento absoluto no tiene ejercicio legítimo, excepto como ratificación de actos de intuición o demostración [...]

pero

> [...] [h]ay muchas verdades en materias concretas que nadie puede demostrar y sin embargo todos aceptan incondicionalmente [...].
>
> Tratando el asunto [...], no de acuerdo con una justeza *a priori*, sino de acuerdo con los hechos de la naturaleza humana, como se encuentran en la acción concreta de la vida, encuentro innúmeros casos en que del todo no asentimos, ninguno en que el asentimiento sea evidentemente condicional —y muchos [...] en que es incondicional, y éstos en materias o asuntos que no admiten nada más alto que un racionar probable. [...].

Y procede dar una lista impresionante:

> [...] que existimos; que tenemos una individualidad e identidad [...]; que pensamos, sentimos y actuamos [...]; que tenemos un sentido actual/presente de lo bueno y lo malo, lo recto y lo torcido, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo [...] una visión absoluta delante de nosotros de lo que sucedió ayer o el año pasado [...] que de muchas cosas somos ignorantes [...] de muchas cosas estamos en duda, y [...] de muchas cosas no estamos en duda.
>
> [...] que nuestro propio yo no es el único ser existente; que hay un modo exterior; que es un sistema con partes y un todo, un universo llevado por leyes; y que el futuro es afectado por el pasado [...] que la Tierra [...] es un globo; que todas sus regiones ven el Sol por turno; que hay en ella vastas porciones de tierra y agua; que hay ciudades realmente existentes en sitios determinados [...] que París o Londres, a menos de haber sido tragada súbitamente por un terremoto o arrasada por un incendio está hoy exactamente donde estaba ayer cuando la dejé.

O en sentido inverso:

> Nos reímos burlonamente de la idea de que no tuvimos padres, aunque no tenemos recuerdo alguno de nuestro nacimiento; de que no dejaremos nunca esta vida, aunque no podemos tener experiencia alguna del futuro, de que somos capaces de vivir sin comer, aunque nunca lo hemos ensayado; de que no vivió un mundo de hombres antes de nuestro tiempo, o de que el mundo no ha tenido historia; de que no ha habido auges y caídas de estados, ni grandes hombres, ni guerras, ni revoluciones, ni arte, ni ciencia, ni literatura, ni religión.
>
> Nos indignaríamos o divertiríamos ante la noticia de que nuestro íntimo amigo es falso con nosotros; y somos capaces, a veces, sin vacilación, de acusar a ciertas partes de hostilidad e injusticia hacia nosotros. Podemos tener una conciencia profunda [...] de que [...] hemos sido crueles con otros, y de que ellos han sentido que lo hemos sido, o de que hemos sido, y se ha sentido que lo hemos sido, faltos de generosidad con aquellos que nos quieren. Podemos tener un sentido muy fuerte de nuestra debilidad moral, de lo precario de nuestra vida, salud, riqueza, posición y buena fortuna. [...] una clara vista de los puntos flacos de nuestra constitución física, de qué alimentos o medicinas son buenas para nosotros, y de qué nos hace daño. Podemos ser capaces de dominar [...] el curso de nuestra historia pasada [...] tener un sentido de la presencia de un Sér Supremo [...] comprender los preceptos y verdades del Cristianismo [...]

Para concluir:

> En todas estas verdades hacemos presa inmediatam vacilación [. . .]

justo porque, más bien que a pesar de que,

> no podemos alcanzarlas a través de una serie de propos tuitivas. El asentimiento a razonamientos no demostrat acto [demasiado ampliamente reconocido para no ser ra menos de que la naturaleza del hombre no sea razonat siado familiar al prudente y de mente clara para ser un o una extravagancia. Ni uno de nosotros puede pensa sin aceptar verdades, no intuitivas, no demostradas, y si soberanas. Si nuestra naturaleza tiene alguna constitu nas leyes, una de ellas es esta recepción absoluta de pr como verdades que están fuera del estrecho alcance de siones a que está atada la lógica, formal o virtual; ni filosófica que tenga el poder de imponernos una regla q raría ni un día.
>
> Incluso cuando la argumentación es la más directa y su clase, tiene que haber en el proceso aquellos supues resuelven en las condiciones de la naturaleza humana; pe más supuestos envuelve tal proceso en las materias concr narias, supuestos sutiles que no emanan directamente de diciones primarias, pero que acompañan el curso del raz a paso, y cuya traza puede seguirse hasta los sentimie edad, el país, la religión, las ideas y los hábitos sociales ticulares indagadores o disputantes, y que pasan corriente ser descubiertas, por ser admitidas igualmente por todas [. . .]
>
> [. . .] qué poco depende de las pruebas inferenciales, y esas creencias [o] maneras de ver y vistas preexistentes, hombres, o concuerdan uno con otro, o difieren desespe ya antes de empezar la disputa, y que están profundam didas en nuestra naturaleza, o, quizá, en nuestras pec personales.

Entonces, si

> [e]s llano que la secuencia lógica formal no es de hecho con que somos capaces de llegar a estar ciertos de lo q creto [. . .]

¿cuál será

> [. . .] el método real y necesario [?] Es la acumulación

> dades, independientes cada una de las demás, que emanan de la naturaleza y circunstancias del caso particular. [...],

que

> [...] variarán en número y en valía estimada por separado, de acuerdo con el particular intelecto que se emplee [...] tal [...] que la certeza de una proposición consiste propiamente en la certidumbre de la mente que la contempla. [...]

En suma,

> [...] los procesos de raciocinio que conducen legítimamente al asentimiento, a la acción, a la certidumbre [...] son, después de todo, personales [...].

Si las inferencias formales pueden reivindicar para sus conclusiones una verdad igualmente cierta para todos los sujetos, las inferencias informales tienen, pues, que renunciar a tal reivindicación: pues que ya las premisas meramente probables son peculiares de unos u otros sujetos, pero no de todos; y, en último término, no pueden menos de ser incluso puramente subjetivas, o privativas de un solo sujeto, por estar entretejidas con la personalidad toda, y biográficamente cambiante, de cada sujeto. Y la verdad objeto del final asentimiento absolutamente cierto, resulta una verdad igualmente subjetiva: tan cierta para el sujeto que asiente a ella, como cierta únicamente para él, o a la que no asiente, ni puede asentir, como él, ningún otro sujeto.

Toda esta Gramática del asentimiento tiene una intención muy determinada, que se comprende, mejor que de ninguna otra manera, localizándola históricamente.

Para ellos debemos recordar el punto de partida del curso, la idea cristiana del mundo tal cual la encontramos expresada en la *Suma* de Santo Tomás. Éste da en ella las cinco pruebas de la existencia de Dios que vimos en su día, concibiéndolas, indesconociblemente, como otras tantas inferencias lógicas de conclusiones de verdad y certeza absolutas y universales; y como *preámbulos de la fe*, es decir, inferencias y conclusiones de la pura razón, sin la revelación ni la fe en ello, antes fundamento para creer en la revelación. Es un verdadero *racionalismo*, que se anticipó al moderno, incluso, quizá, que lo inició; que, en todo caso, resultó en su tiempo tan nuevo y contrario a autorizada tradición, que le costó trabajo imponerse. La tradición aludida está cifrada en la fórmula de San Anselmo, adoctrinado por San Agustín, *credo ut intelligam*, creo para entender, es decir, primero, la fe en la revelación cristiana, y después, aplicación a ésta de

la razón para entenderla lo mejor posible al hombre. La contraria posición de Santo Tomás la cifra la fórmula in *telligo ut credam*, entiendo para creer, es decir, primero, razón —¿a qué, ahora?— a los datos de la experiencia, d Tomás, como el movimiento, la causalidad, la contingenci dos de valor y la teleología, que, según él, *sensu constant* sensiblemente, empíricamente; y —¿para qué?— para ven *vías* de ellos a asentir a la existencia de Dios, fundamento de toda fe en una revelación hecha por Él.

Este racionalismo es tanto el mismo de aquella parte d sofía moderna en que ésta no es la filosofía de la ciencia sino que sigue siendo la filosofía de la religión y la teología o más o menos disidente de ésta, que en último término nc esta filosofía en nada. Las pruebas de la existencia de D por los filósofos modernos, desde Descartes hasta Hegel, n en detalle ni en conjunto, y a pesar de todas las novedade accidentes que de esencia, más concluyentes que las c de Santo Tomás.

Pero a este racionalismo de la filosofía moderna fue er dosele la crítica de la Metafísica, y en particular de la T más en particular de las pruebas de la existencia de Dios, minó en la *Crítica de la Razón Pura* como vimos.

Ya Kant, ante el espectáculo de la historia de la Metafísi deber analizar ésta, comparativamente con las ciencias ma y de la naturaleza, para explicarse cómo aquélla no había el camino seguro de éstas; y deber concluir del análisis, que bas de la existencia de Dios no eran lógicamente concluyent la existencia de Dios no podía ser más, pero esto lo era *in mente*, que un postulado de la razón práctica, una existencia que postular *necesariamente* para dar razón de la existen moralidad humana, tal cual ésta es un hecho innegable —l patentemente, ya un caso de asentimiento a una verdad no en la forma de ninguna ciencia.

De Kant a Newman, y a pesar de hallarse entre ellos Hegel, la situación de la *Teología*, por decirlo así, no hizo empezar, a pesar de la restauración *religiosa* de que les hablé principio de la lección: esta restauración consistió, en bue en esfuerzos por dar a la religión, a la fe religiosa, func distintos de los del racionalismo teológico; fundamentos, p o menos *irracionalistas*; y entre tales esfuerzos es el de Newn eminente.

Pues éste, después de haber expuesto el método resumi anterior, afirma:

> Y así es de las grandes verdades fundamentales de la religión, natural y revelada [...].

Con lo que Newman, no sólo resulta bien inserto en la tradición antirracionalista del empirismo inglés, que puede hacerse remontar hasta la Edad Media, incluso hasta San Agustín, sino que resulta de un paralelismo bien significativo con el antropologismo irracionalista contemporáneo.

A San Agustín fue más puramente fiel que Santo Tomás, quien se adoctrinó tanto, o más, en el aristotelismo, la filosofía y teología *franciscana*, que acabó dando de sí a Ocam, quien ya negó en redondo la validez de las pruebas de la existencia de Dios, congruentemente con su nominalismo, ya inicio en grande del empirismo inglés.

La *Gramática* de Newman es un libro bien inglés, bien empirista, bien individualista, incluso nominalista. No sólo por principios, como a tenor del comienzo de un pasaje ya citado:

> Tratando el asunto [...], no de acuerdo con una justeza *a priori*, sino de acuerdo con los hechos de la naturaleza humana, como se encuentran en la acción concreta de la vida [...]

Sino, más aún, por la manera de proceder, mediante casos concretos, de que no puedo darles ideas, por la índole misma de los casos, prolija como para no caber, en absoluto, en el espacio de esta lección.

Y es un libro antropologista e irracionalista, en la medida en que parte del hombre, y no de su razón, sino de su mente o espíritu en general, de un sentido, sentimiento o instinto, a tenor de pasajes como estos otros.

> [...] Después de todo, el hombre *no* es un animal que razona; es un animal que ve, siente, contempla, actúa. [...]

Tratándose de la

> [...] prueba de una verdad concreta[,] captamos el cuento entero de las premisas y la conclusión [...] por una especie de percepción instintiva de la conclusión legítima en y a través de las premisas [...]
>
> Es difícil evitar [...] el nombre de instinto [...] si por instinto se entiende, no un sentido natural uno y el universo en todo, e incapaz de cultivo, sino una percepción de hechos sin medios asignables de percepción. [...]

De la facultad de razonar así es

> [...] la perfección o virtud [...] el Sentido Ilativo [es decir, de ilación de las proposiciones], uso de la palabra "sentido" paralc a nuestro uso de ella en "buen sentido", "sentido común", "se tido de la belleza", etc. [...]

Todo ello, sin duda, porque

> [...] [d]espués de todo, el hombre *no* es un animal que razon es un animal que ve, siente, contempla, actúa. [...]

Pero hay una diferencia, más, una oposición, una contrariedad contradicción, literalmente radical, entre el antropologismo irraci nalista de Newman y el contemporáneo: el *naturalismo* de éste y *sobrenaturalismo* de aquél.

La misma base, antropologista e irracionalista, sirve a los conter poráneos para erigir, sobre las ruinas del viejo edificio de la religió el nuevo edificio de la idea del mundo solamente natural, sin m mundo sobrenatural que el que es obra —mental— del natural; y Newman para reedificar el viejo edificio de la idea del mundo e que el natural es obra real del sobrenatural.

Pero el sentido más profundo, último, de tal reedificación, es de la *autarquía* de la religión, como fe en un mundo sobrenatura relativamente a cualquier otro producto cultural del hombre, y esp cialmente a la ciencia, e incluso relativamente al hombre mismo, e cuanto si éste es con sus potencias irracionales el punto de partic de su fe en el mundo sobrenatural, según esta misma fe es él mism con todas sus potencias, obra del mundo sobrenatural.

Pero este sentido de la autarquía de la religión que la hace ind pendiente de todos los esfuerzos de los demás sectores de la cultu por hacerla dependiente de ellos —como producto de la evolució como sublimación de la libídine, como ideología de la organizació económica...—, que pone al hombre en la disyuntiva: o ciencia, ec nomía, técnica e irreligión, o religión, como irreducible en el fonc irrebasable de su existencia, no ha tenido ni tiene su portavoz m impresionante, ni de más influencia actual en Newman. (30/8/67 (Leída el 31/8/67)

Lección 16

EL EXISTENCIALISMO

La historia del Protestantismo no es paralela a la moderna del Catolicismo en el detalle, pero sí en el conjunto: después de la gran agitación creadora en la Reforma y la Contrarreforma, un volverse instituciones oficiales, Iglesias nacionales, con un paulatino decaer la vida espiritual en ritualidad cultural y la influencia social de Iglesias y sectas en fidelidad convencional de sus miembros —hasta que por el tiempo de la restauración religiosa católica, o la primera mitad del siglo pasado, vivió un personaje que sometió no sólo al Protestantismo, en una de cuyas iglesias nacionales, la danesa, había nacido, sino al Cristianismo en general, a una revisión crítica más profunda y de más alcance que todas las vicisitudes del Catolicismo enumeradas en la lección anterior, aunque por el momento no pasó del escándalo que causó en Dinamarca, y tuvo que esperar hasta este nuestro siglo para causar los efectos de la llamada teología dialéctica, en el dominio de la religión, y del existencialismo, en el de la filosofía, y, a través de ambos, en la cultura en general de nuestros días. Entre tanto, o en la segunda mitad del siglo pasado, el Protestantismo continuó la historia resumida, sin vicisitudes como las del Catolicismo, pero en relaciones más liberales con la Crítica bíblica, y en relaciones con el librepensamiento imposibles al Catolicismo. El paso de Newman y sus compañeros del Anglicanismo al Catolicismo, es significativo de la menor fuerza de retención del primero y la mayor de atracción del segundo. Y sin embargo, nada de cuanto enumeré en la lección anterior, ni la apologética romántica, ni el tradicionalismo ni el modernismo, ni la neoescolástica, ni el catolicismo democrático y liberal y la doctrina social católica, ni la Gramática del asentimiento, parecen ser la expresión de una restauración, de una renovación, de la religiosidad, tan radical como la representada por Kierkegaard, no sólo para el Protestantismo, sino también para el Catolicismo, y aún más allá de las religiones. De Kierkegaard dice el director *católico* de una traducción alemana de sus obras:

> [...] Su filosofía y teología se insertan históricamente allí donde el pensar y el crear se dominaron aún personalmente, y se vivieron en la existencia cristiana. Si se quiere hacer una comparación, habría que apuntar a San Agustín, cuya obra es para los cristianos, lo mismo los católicos que los evangélicos, fuente común e inagotable

de su teología. Kierkegaard no es el teólogo de una confesi
Su salida de la Iglesia de Estado danesa al final de su vida, sólc
una señal externa de la estructura interna de su existencia ger
namente cristiana. Se le entendería del todo mal, si se quisiera
ferir de ello que sólo podría alcanzarse tal existencia fuera de t
confesión. Kierkegaard dio el paso en un sentido extraordina
en el sentido de un consciente cruce de frontera en *pro* de la I
sia, para traerla del engaño acerca de sí misma a la recapacitac
sobre sí misma. Exactamente tan falso sería querer por tal p
acercarle a la Iglesia católica. En primer lugar, sabía Kierkega
de la Iglesia católica francamente poco, aunque, como puede c
cluirse del índice de su biblioteca, tiene que haber conocido
teólogos católicos más importantes de su tiempo. Pero de obse
ciones ocasionales puede desprenderse que sus obras caían baj
misma crítica que las de la teología protestante de su tiempo.
eso han podido ambas concepciones teológicas aprender de
llegando a nuevas especificaciones de lo cristiano.

Así, pues, a Kierkegaard no pueden reclamarlo con *exclusivi* para sí, ni siquiera el movimiento de la teología dialéctica, repres tada eminentemente por el teólogo suizo Karl Barth; ni siqui el movimiento filosófico, y más que filosófico, al que debe su v más reciente y general, el del existencialismo, iniciado, inspir dose más o menos en él, por Unamuno, con su *Del Sentimie Trágico de la Vida*, de 1912, antes que Jaspers, con su *Psicología las Concepciones del Mundo*, de 1919, y que Heidegger, con su *Ser y el Tiempo*, de 1928, no se diga que Sartre, con su *El Ser Nada*, de 1943. Ni del existencialismo, ni de la teología dialéct voy a decir nada más. De la última, porque no supera en nad Kierkegaard, por más que lo haya actualizado, si no es que a la lo haya debilitado, justo quizá por haberlo extremado. Y del e tencialismo, porque la norma para la inclusión o exclusión de fil fías en el curso ha sido su importancia en la historia de nue idea del mundo, no en el dominio de la filosofía misma, dado ambas importancias no coinciden siempre. Ha habido y hay filós de gran importancia en la historia de la filosofía pasada o prese cuya filosofía no ha salido del recinto de la filosofía misma, intervenir directamente en la constitución y/o la expresión de la i del mundo *de todo el mundo*, que es aquella de que se trata, y nc la de un sector solo, sea el que sea. Entre tales filósofos cuentan r propiamente aquellos cuya importancia está en la que tienen par técnica filosófica. Pero no es precisamente por esto por lo que que contar hoy entre ellos a los existencialistas; sino porque su fluencia extrafilosófica la deben a lo que del existencialismo religi

hay en su obra, o a lo literario de ésta, mientras que lo filosófico de ella no rebasó la clausura de la filosofía, en parte por razón de su dificultad técnica, y hoy se halla prácticamente extinto: Jaspers y Heidegger hace mucho que no dicen nada nuevo, ni siquiera nada, y si Sartre ha dicho algo nuevo no hace mucho, no ha sido precisamente existencialista, sino más bien neomarxista en cierto sentido.

Es, pues, a Kierkegaard a quien debemos confrontar con Marx y Nietzsche,

> [...] los tres grandes críticos del siglo XIX [...];

las más grandes figuras, a lo sumo con Freud, de la "nueva sofística": a ésta pertenece también Kierkegaard, en cuanto que también mostró por el revés más de un tapiz: desde el de la filosofía hegeliana y, en general, idealista, y, más en general aún, sistemática, que es tanto como decir la filosofía toda, hasta el de la Iglesia luterana, y aún toda Iglesia cristiana, y toda religiosidad inauténtica. Si esta confrontación de los tres gigantes, Marx y Nietzsche como los portavoces de la irreligiosidad contemporánea más extremada por de fundamentos más profundos, y Kierkegaard como el de la religiosidad coetánea del mismo grado por la misma razón; si su gigantomaquia no nos da la última palabra acerca de lo más profundo, también, de la idea contemporánea del mundo, de nuestra idea del mundo, no parece que pueda dárnosla nada.

Cronológicamente, el primero nacido fue Kierkegaard, en 1813, seguido, a sólo un lustro, por Marx, nacido en 1818; Nietzsche nació un cuarto de siglo después, en 1844. Las muertes se sucedieron en el mismo orden: en 1855, la de Kierkegaard, a los 42, prematuramente, pues; en 1883, la de Marx, a los 65; en 1900, la de Nietzsche, a los 66; pero a la vida normal había muerto una decena de años antes, con el ataque de locura de la que no curó.

La producción filosófica de Kierkegaard, entre 1843 y 1849, es rigurosamente contemporánea de los escritos juveniles de Marx, incluido al cabo de ellos el *Manifiesto Comunista*; y en aquellos años cae el del nacimiento de Nietzsche; la primera edición del Libro Primero del *Capital* es de 1867; la primera y resonante obra publicada por Nietzsche, *El Origen de la Tragedia*, de 1872.

Los tres, y con ellos Schopenhauer, Feuerbach y Comte, fracasaron en las respectivas carreras universitarias: no en los estudios, pero sí en el normal ejercicio profesional de ellas; y llevaron, desde antes o después, vidas de extrañados de sus medios ambientes familiares y sociales:

Kierkegaard, en una polémica y difícil posición en su pueblerina

Copenhague, sobre todo desde la ya mentada salida de la Iglesia, habiendo consumido, en prodigalidad y negligencia, la herencia p terna, hasta el punto de que de haber sobrevivido al que fue el c su muerte, no podía prever sino hacerlo en la miseria o de la carida

Marx, desterrado político en Inglaterra, viviendo muy copios mente de la generosidad fraternal de Engels;

Nietzsche, jubilado por enfermedad prematuramente con una p queña pensión, nómada incesante y enfermo crónico, a temporad inválido e incurable en definitiva, por modestas casas de huésped de Suiza y el norte de Italia;

Comte, no mucho más sano, acabando por vivir a expensas de l ayuda de correligionarios y amigos;

Feuerbach, por vivir en la miseria en un pueblecito, encima d también achacoso;

el único no infortunado —salvo por el resentimiento que le dej el fracaso como profesor universitario— fue Schopenhauer, que, hij de un banquero, pudo vivir confortablemente, aunque solitariame te, debido a su carácter agriado como *Privatgelehrter*, es decir, com "intelectual que hace solo vida privada".

Tal coincidencia de destinos, de los más grandes pensadores de l época contemporánea, no parece poder ser puramente fortuita. Quiz era indispensable que un carácter difícil, hasta un genio atrabiliari sacrificase a sus sujetos en su posición social y económica, para qu pudieran ser los inastisfechos de su ambiente y de su tiempo, lo discrepantes y críticos de él, los desentrañadores de sus entraña —y los profetas del futuro.

Dando, pues, por expuesto lo pertinente de Marx y Nietzsche su llevar a extremo infranqueable la irreligiosidad radical de la ide del mundo, del mundo mismo y del hombre modernos, voy a expo ner la *réplica por anticipado* de Kierkegaard, animada por una reav vación radical de la religiosidad, justo en reacción a la experienci vital de la moderna irreligiosidad; para hacer luego la expresa cor frontación procedente —y sumaria, como ya necesitará, pero tambié podrá, ser.

Acabo de decir de la réplica por anticipado de Kierkegaard: an mada por una *reavivación radical de la religiosidad*, justo en *reacció a la experiencia vital de la moderna irreligiosidad* —y sin embargo la obra y personalidad de Kierkegaard plantean un problema capital esencial, por versar justo sobre la autenticidad, sobre la índole de l religiosidad de ambos. De que el problema se le planteó al propi Kierkegaard, hay pruebas reiteradas en su misma obra: en aquella partes de ella que tratan de su vocación de escribir y su manera d concebir el cumplimiento de ella, culminantes en el escrito de 184

—el año del *Manifiesto Comunista*— *Punto de Vista acerca de Mi Obra como Autor.* (1/9/67)

La cuestión y la tesis nuclear de todas ellas, es la de que él es un "autor religioso" y no un autor "estético", aunque una mitad de su obra toda, preponderante la primera, fuese de índole más estética que religiosa —aparentemente, porque en la intención del autor la estética se [enderezaría]* a la religiosa. A pesar de estas declaraciones, mucha parte de la obra, aún de la religiosa, es de una *juglaría* literaria, que no parece necesaria a ningún fin religioso, sino que más bien parece distraer de él, si no resultar contraria a él. Hasta el extremo de hacer pensar algo que hace pensar también Unamuno, quien habría encontrado un modelo de ello en Kierkegaard: que no se trataría de un autor religioso, en el sentido de dar expresión a problemas, conflictos, angustias religiosos personales, sino de un autor de genio puramente literario, que habiéndose percatado del partido literario que podía sacarse de tales problemas, conflictos y angustias *ajenos*, haría de ellos los temas de sus obras. Pero la interpretación que parece más justa, y es sin duda más profunda, es esta otra: así como el pecador en general es el creyente que sucumbe a una tentación cualquiera, Kierkegaard sería un creyente que sucumbiría a la tentación peculiarísima de lo estético, o un pecador muy especial, por jugar, y hasta juguetear, estéticamente con lo religioso. Esta pecaminosidad no sería nada superficial; podría representar una experiencia singularmente honda y aguda del pecado y de la religiosidad en general: la complacencia del autor en el talento puesto en juego en la obra estética, está muy cerca de la soberbia luciferina de la inteligencia que peca incluso de frente contra Dios. Kierkegaard sería dramáticamente religioso a pesar suyo, a pesar de la proclividad de su inteligencia a jugar estética, y entre vanidosa y soberbiamente, con lo más santo y sagrado —para la fe de que no podía librarse. La irreligiosidad moderna es una irreligiosidad que se presenta como específicamente intelectual: como adoptada fundamentalmente por razones científicas, por crítica racional de la teología y la religión —aunque en el último fondo sea obra de muy distintos motivos. A la experiencia vital de esta moderna irreligiosidad intelectual, hecha personalmente en el sucumbir a la tentación del juego estético con la religión, habría reaccionado con una reavivación radical de sí misma la religiosidad de Kierkegaard, inalienablemente arraigada en él por herencia y educación en el medio familiar en que se crió y tuvo experiencias infantiles tan decisivas como las conceptuadas de tales por Freud.

* Ilegible en el original (N. E.).

Según, pues, él mismo, no es toda su obra más que un esfuerzo por plantear, replantear y resolver una sola cues formuló de dos sucesivas maneras principales: cómo llegar cristiano y qué es ser un cristiano. Es obvio que el plar mejante cuestión, estando ahí desde hacía mil ochocier el Cristianismo y hasta la Cristiandad, supone que éstos sentan inconcusamente el ser cristiano, o si se prefiere, qu tiandad no encarna el Cristianismo, o que no realiza la o el auténtico ideal de éste. Y, en efecto, en la obra de Ki pueden diferenciarse dos partes, distintas de la estética y sa, por la intervención ahora de este nuevo punto de vista negativa, de una crítica del seudocristianismo que sería la Cristianidad en este sentido, y la parte positiva, de ur ción, en buena proporción una reconstrucción, del autén tianismo, que debiera ser el real, el ideal realizado. La gativa fue creciendo y exacerbándose hasta desbordar sobr tiva y prácticamente anegarla, en el ataque en particular Iglesia danesa de la que salió y en pleno auge del cual n

De los artículos de periódico y folletos con que lo llev Kierkegaard, elijo unos pasajes que, además de ser repre de la crítica del Cristianismo falseado, apuntan en la dir ideas capitales en la exposición del auténtico Cristianism

La Situación Religiosa.

> En el Nuevo Testamento es la situación ésta: el c Nuestro Señor Jesucristo, Él mismo expresando absolutar oposición, está en un mundo que a su vez expresa abso una oposición a Él y a Sus enseñanzas. Cuando del requiere Cristo la fe, entonces (y con esto tenemos ur definición de lo que entiende por fe Él), entonces, por la situación, no es ello hacedero sin entrar en una rel el mundo circundante que a veces envuelve un peligr cuando Cristo dice "confiésame ante el mundo", "síg cuando dice "ven conmigo", etc., etc., entonces, por ra situación, que proporciona la más expresa comprensión las consecuencias serán siempre la exposición a un peli ces a un peligro mortal. Por otro lado, donde todos s nos, es la situación ésta: llamarse cristianos es el medi gurarse contra toda suerte de disgustos e incomodidades, dio de asegurarse bienes mundanales, comodidades, prov etc. Pero hacemos como si no hubiese pasado nada, d acerca de la fe [...] acerca del confesar a Cristo ant do, acerca del seguirle, etc., etc.; y la ortodoxia florece

sin herejías, ni cismas, ortodoxia por todas partes, la ortodoxia que consiste en jugar al juego del cristianismo.

En este pasaje es la idea capital que hay que retener la del peligro que debe correrse en el auténtico Cristianismo, a diferencia de la seguridad y tranquilidad que se tiene en el Cristianismo generalizado universalmente y falseado.

Lo confortable y el interés
por una eterna bienaventuranza.

Hay estas dos cosas —se estaría casi tentado de decir ¿qué diablo tienen que ver estas dos cosas una con otra?— y sin embargo son estas dos cosas las que ha revuelto una con otra el Cristianismo oficial, o el Estado con la ayuda del Cristianismo oficial, y lo ha hecho con la misma tranquilidad con que quien ha invitado a una reunión en que ha querido reunir a todo el mundo, mete muchos brindis en uno.

Parece que el razonamiento del Estado tiene que haber sido como sigue. Entre las muchas y diversas cosas que necesita el hombre en un plano civilizado, y que el Estado trata de proporcionar a sus ciudadanos tan barata y cómodamente como sea posible —entre estas muy diversas cosas, como seguridad pública, agua, alumbrado, caminos, puentes, etc., etc., está también— una eterna bienaventuranza en el más allá, requerimiento al que también debe dar satisfacción el Estado (¡qué generoso de su parte!), y en forma tan barata y cómoda como posible. Naturalmente, costará dinero, pues sin dinero no se obtiene nada en este mundo, ni siquiera un certificado de eterna bienaventuranza en el otro; no, sin dinero no se obtiene nada en este mundo. Pero no importa, lo que hace el Estado, con gran ventaja para el individuo, es que se lo obtenga del Estado a un precio más barato que si el individuo tuviese que hacer un arreglo privado, y encima es más seguro, y finalmente es cómodo en un grado que sólo puede lograrse al por mayor...

¡Lejos de mí hablar despectivamente del confort! Aplíquese dondequiera pueda aplicarse, en relación a todo lo que puede poseerse prescindiendo de la manera de poseerlo, de suerte que se puede tenerlo de una manera o de otra; pues cuando éste es el caso, la manera cómoda y agradable es innegablemente la preferible. El agua, por ejemplo: el agua es una cosa que puede procurarse de la manera dificultosa que es sacarla con una bomba, pero que también puede procurarse de la manera cómoda que es la alta presión; naturalmente, prefiero la manera más cómoda.

Pero lo eterno no es una cosa que pueda tenerse prescindiendo de la manera de adquirirla; no, lo eterno no es realmente una cosa, sino que es la manera de adquirirla. Lo eterno se adquiere

de *una* manera, y lo eterno es diferente de todo lo demás mente por el hecho de que sólo puede adquirirse de u manera; a la inversa, lo que sólo puede adquirirse de nera es lo eterno —que se adquiere sólo con las palab trecha es la puerta y escarpado el camino que conduce a y pocos son los que lo encuentran".

¡Malas nuevas! Lo confortable —precisamente aquello destaca nuestro tiempo— es algo absolutamente inutiliza obtener una eterna bienaventuranza. Si, por ejemplo la se tiene que hacer es dar un paseo, no sirve de nada l más asombrosas invenciones en punto a carruajes cómodo rer ir en ellos, cuando la cosa prescrita es pasear. Y si l es la manera de adquirirlo, no sirve de nada querer cam manera, por admirablemente que sea, en punto a confort eterno se adquiere sólo de la manera difícil, no indiferer de la manera fácil y de la difícil, sino que es la maner quirirlo, y esta manera es la difícil. . .

Este pasaje hay que apreciarlo a una doble luz, anterior rior: la rebelión de Lutero contra las indulgencias y en ge facilidades dadas por la Iglesia para comprar la salvación ambiciones entre confortables y teológicas de la Cibernétic

> Cuando todos son cristianos,
> *eo ipso* no existe el cristianismo.

Una vez señalado, se ve fácilmente, y una vez visto, n olvidarse nunca.

Ninguna característica que se aplique a todos puede e la existencia, [que es esencialmente individual, la individ que tiene, o que ser subyacente a la existencia, o que fuera como no teniendo sentido.

Tómese la característica hombre. Todos somos hombr característica no entra, por tanto, en la existencia human dual, pues la raza humana como un todo está subsum el nombre genérico de "hombre". Esta característica es ar comienzo [de la existencia individual], en el sentido de l cente. Todos somos hombres —y entonces comienza [la cia individual].

Este es un ejemplo de una característica que se aplica y es subyacente. La otra alternativa era la de que una rística que se aplica a todos, o por el hecho de aplicarse no tiene sentido.

Supóngase [. . .] que todos somos ladrones, lo que llam licía individuos sospechosos —si es esto lo que somos to característica no tendrá *eo ipso* efecto alguno sobre la s

como un todo, viviremos justo como vivimos, contando cada uno por lo que cuenta ahora, algunos (individuos sospechosos) señalados como ladrones y rateros, esto es, dentro del supuesto de que todos somos individuos sospechosos; otros (individuos sospechosos) altamente estimados, etc.; en suma, todo, hasta el menor detalle, será como es, pues todos somos individuos sospechosos, y así el concepto se anula [...]; si todos somos éso, entonces ser éso = 0; esto no es decir que algo no significa mucho; no, no significa, del todo, nada.

Exactamente lo mismo es con la característica de que todos somos cristianos. Si todos somos cristianos, el concepto está anulado, ser un cristiano es algo anterior al comienzo [de la existencia individual] [...] vivimos entonces la vida meramente humana, exactamente como en el paganismo; la característica de cristiano no puede arreglárselas de ninguna manera para entrar [en la existencia individual], pues por el hecho de serlo todos, queda precisamente fuera.

La idea de Dios, al introducir el Cristianismo, fue, si puedo aventurarme a hablar así, hacernos la cosa difícil. A este fin, puso al "individuo" y a la "raza", a la persona única y a la multitud, en conflicto, poniéndolas una contra otra, aplicando la característica de la disensión; pues ser (un) cristiano era, de acuerdo con Su idea, precisamente la noción de disensión, la del "individuo" con la "raza", con los millones, con la familia, con padre y madre, etc.

Dios lo hizo de esta manera, *en parte* por amor; pues Él, el Dios del amor, quería ser amado, pero es un experto demasiado grande en amor, para querer ordenar a los hombres amarle por batallones o naciones enteras, como se da la orden, "un, dos, tres", en la parada de la iglesia. No, la fórmula es constantemente el individuo en oposición a los demás. Y *en parte* lo hizo como gobernante, a fin de mantener a los hombres en guardia y educarlos. Esta fue su idea, aunque los hombres podamos decir, si osamos, que fue el más ingrato capricho de parte de Dios ponernos juntos de esta manera, o cortarnos en esta forma de lo que miramos en cuanto animales, como el verdadero bienestar, el estar agregados al rebaño, cada uno justo como los demás.

Dios tuvo éxito en esto, espantando realmente a los hombres.

Pero gradualmente volvió la raza humana en sí, y, astuta como es, vio que acabar con el Cristianismo por la fuerza no era factible —"hagámoslo, pues, por la habilidad", dijeron. "Todos somos cristianos, y así queda *eo ipso* abolido el Cristianismo".

Y esto es lo que somos ahora. La cosa entera es un truco miserable; estas 2 000 iglesias, o cuantas se quiera que haya, son, consideradas cristianamente, un truco miserable; estos 1 000 sacerdotes, en terciopelos, sedas, hopalandas o ¿capas?, son un truco miserable —pues la cosa entera descansa en el supuesto de que

> todos somos cristianos, que es precisamente la miserable manei de acabar con el Cristianismo. Por tanto, es una clase muy e: pecial de eufemismo el tranquilizarnos con la idea de que todc obtendremos la bienaventuranza, o decirnos "seré bienaventurad(justo como todos los demás"; pues cuando se llega al cielo co esta etiqueta, no le reciben allí, no se va al cielo más que s llega por tierra a Nueva Zelanda.

Esta diatriba contra la generalización universal del Cristianismc no hay que entenderla en el sentido de la predestinación de unc pocos a la salvación y los más a la condenación, sino en este otr sentido: Kierkegaard no niega a nadie la posibilidad de ser cristi: no, antes la afirma expresamente, como aún oirán ustedes, pero n a todos —en masa, sino uno por uno— en cuanto individuos.

La parte positiva de la obra tiene, a su vez, dos partes: una f losófica y otra puramente religiosa. De la parte filosófica es la obi maestra el voluminoso *Postcriptum Conclusión Incientífica a l("Migajas Filosóficas"*, un pequeño escrito anterior. De la parte r(ligiosa, la *Ejercitación en el Cristianismo*. Si ésta da la respuest definitiva de Kierkegaard a la cuestión del ser cristiano, con el coi cepto del *Ser contemporáneo de Cristo*, el *Postscriptum* explan conceptos como los de la *imposibilidad de un sistema de la exi tencia* y *la verdad subjetiva* que son los capitales de la filosofía exi tencialista, y de la etapa esencialmente central de la trayectoria coi ducente a aquella respuesta. (2/9/67)

Ser cristiano es ser contemporáneo de Cristo, sentir y pensar ace ca de Cristo como si se hubiese sido uno de sus efectivos conten poráneos —y seguidores, pero no imaginándose a sí mismo en (pasado histórico en que vivió Cristo, y a éste como una figura hi tórica de aquel pasado, sino, al contrario, viviendo a Cristo com actual, por ser una figura absolutamente ahistórica, intemporal, ete na, y viviendo con él como contemporáneo de él en la actualida —corriendo los riesgos de ser contemporáneo seguidor de Cristo, e vez de refugiarse en un seguro seguidor de la tradición inofensiv de un pasado ya irreal.

> [...] en relación a lo absoluto hay sólo un tiempo: el preser te. Para aquel que no es contemporáneo de lo absoluto —n tiene esto existencia. Y como Cristo es lo absoluto, fácil es ve que, con respecto a él, sólo hay una situación: la de la conten poraneidad. Los quinientos, setecientos, mil quinientos, mil ochc cientos años no (existen ni aquí ni allí); no cambian a Cristc ni revelan en modo alguno quién fue, pues quién es se revel sólo a la fe.

> Cristo no es [...], de plano, una persona meramente histórica, sino que es... una persona extremadamente ahistórica. [...] historia es lo que ocurrió realmente [...] [p]ero lo que ocurrió realmente (el pasado) no es... lo real. Le falta la característica que es la característica de la verdad [...], y de toda religiosidad, el ser *para tí*. El pasado no es realidad —para mí: sólo lo contemporáneo es realidad para mí. Aquello con lo que vives contemporáneamente es realidad —para tí. Y así puede cada hombre ser contemporáneo sólo de la edad en que vive —y con una cosa más: con la vida de Cristo sobre la Tierra; pues la vida de Cristo sobre la Tierra, la Historia Sagrada, se alza de suyo solitaria, fuera de la historia.
>
> [...] un Cristianismo histórico es galimatías y confusión anticristiana; pues los cristianos que hay de verdad en cada generación son contemporáneos de Cristo, no teniendo nada que ver con los cristianos de generaciones anteriores, sino todo que ver con el Cristo contemporáneo. Su vida terrestre acompaña a la raza y a cada generación en particular, como la historia eterna; su vida terrena posee la contemporaneidad eterna. [...]

Esto va contra, no la Iglesia, las ideas premodernistas que hacen de la historia del Cristianismo la prueba de la verdad de éste, con la implícita revelación o confirmación de lo que Cristo habría sido en verdad.

Por lo demás la referencia a la característica de la verdad, y de toda religiosidad, ser *para tí*, para cada uno, alude al concepto de la verdad subjetiva. Tradicionalmente, se concibe la verdad como lo objetivamente real. Kierkegaard la concibe como lo subjetivamente abrazado con resolución a toda prueba, como aquello por lo que se está dispuesto a dar la vida, a sacrificar la propia persona, lo que supone el efectivo riesgo, cuando menos, de sacrificar ésta o dar aquélla —sólo que aquello que puede abrazarse así es únicamente lo absoluto, objeto de la fe religiosa.

> [...] Si uno que vive en medio de la Cristiandad va a la casa de Dios en su mente, y ora, pero ora con mal espíritu; y uno que vive en una comunidad idólatra, ora con toda la pasión de lo infinito, aunque sus ojos descansen sobre la imagen de un ídolo: ¿dónde hay más verdad? El uno ora en verdad a Dios aunque adora un ídolo; el otro ora malamente al verdadero Dios, y por ende adora de hecho un ídolo.

> [...] Contemplo la naturaleza en la esperanza de hallar a Dios, y veo omnipotencia y sabiduría; pero también veo mucho más que turba mi mente y provoca ansiedad. La suma de todo ello es una incertidumbre objetiva. Pero es por esta misma razón por

> lo que [la subjetividad] se vuelve tan intensa [...] pues esta incertidumbre objetiva con toda la pasión de lo infini el caso de una proposición matemática [,] está dada la vidad, pero por esta razón es también la verdad de tal proj una verdad indiferente.
>
> Pero la anterior definición de la verdad es una expresió valente para la fe. Sin riesgo no hay fe. Fe es precisam contradicción entre la pasión infinita de la [subjetividad] dual y la incertidumbre objetiva. Si soy capaz de asir objetivamente, no creo, pero precisamente porque no pue cerlo, tengo que creer.

De este pasaje viene a ser un gran comentario *Del senti trágico de la vida* de Unamuno.

En cuanto a la imposibilidad de un sistema de la existenc que entenderla así: sistema es la ordenación de una totalida es, algo acabado, cabal, inmutable —como una existencia hu con lo que tiene de subjetivamente único, lo que tiene de s e imprevisible futuro, justo mientras existe, no puede serlo misma, sino únicamente para Dios.

> No puede formularse un sistema existencial. ¿Quiere que no exista tal sistema? De ninguna manera; ni está in en nuestra afirmación. La existencia misma es un sistema Dios; pero no puede ser un sistema para ningún espírit tente. Sistema y cabalidad se corresponden entre sí; pero tencia es precisamente lo opuesto a la cabalidad. Puede bajo un punto de vista puramente abstracto, que es im pensar juntos sistema y existencia; porque para pensar, simplemente, la existencia, el pensamiento sistemático tie pensarla abrogada, y por ende como no existente. La existe para y mantiene aparte, discretos, los diversos momentos de pensamiento sistemático consiste en la cabalidad que los

Kierkegaard acabó por percatarse de que todo su pensamie losófico y religioso gravitaba sobre una idea o concepto fund tal, la categoría de individuo; que su filosofía era una filoso la individualidad, coronada por la idea, basada en la exper de la religión como relación absolutamente individual del duo con Dios; por lo que acabó dedicando a tal categoría un dio aparte, publicado póstumo, cuyo contenido se desarrolla la línea esencial siguiente.

Desde la primera página se presenta como político, aunc haga irónicamente. Porque, haciéndose cargo del igualitarism sico y dominante de la moderna política democrática, empiez

tando paradójica y desafiadoramente que la *diferenciación* es lo propio de lo *mundanal*, mientras que la verdadera *igualdad* es propia únicamente de lo *religioso* —o, en inmediata contraposición nueva, que, en contra de la idea de la vida para la que la *masa* es la *verdad*, está la idea de la vida para la que la masa es la *falsedad*, porque la verdad es el *individuo*. Para la primera idea,

> ser hombre quiere decir pertenecer como ejemplar a una especie o género dotado de razón, tal que la especie o el género es superior al individuo, o tal que hay sólo *ejemplares*, no *individuos*.

Pero esta idea es la de una falsedad

> en cuanto que la masa, o significa una completa [...] irresponsabilidad, o debilita la responsabilidad del individuo haciendo de ella una fracción.
>
> La falsedad está [...] en que "la masa" haga lo que, o lo hace sólo el *individuo* dentro de la masa, o lo hace en todo caso *cada individuo*. [...] cada individuo que se refugia en la masa, y huye así, cobarde, ante el ser individuo [...] lleva su parte de cobardía a "la cobardía", en general, que se llama: la masa.

Y es sólo ahora cuando al autor se le ocurre precisar:

> Tenga presente el lector que aquí se entiende por "masa" la "masa" como un concepto puramente formal, no lo que se entiende en otro caso por "masa", siendo presuntamente a la vez una cualificación, cuando el egotismo humano divide irreligiosamente a los hombres en: "la masa" y los egregios o cosa semejante. ¡Dios del cielo, cómo iba lo religioso a caer en sentar tan inhumana igualdad! No, "masa" es el número, lo numérico; un número de nobles, millonarios, grandes dignatarios, etc. —tan pronto como interviene lo numérico, se trata de "masa", de "la masa".

Es decir que "la masa" es la categoría opuesta a la del "individuo", cualquiera que sea la clase de hombres de que se componga —por lo que, correlativamente, individuo puede ser un hombre de cualquier clase, con tal de que se "individualice", como aún se nos dirá. Antes se insiste en la descripción de la falsedad de la masa.

> La masa es la falsedad, y yo podría llorar, en todo caso puedo aprender a anhelar la eternidad, cuando pienso en la miseria de nuestro tiempo, incluso cuando se lo compara con lo peor de la Antigüedad, pues que la prensa diaria y el anonimato lo hacen aún peor, teniendo, con ayuda del "público", que es propiamente

una abstracción, la pretensión de ser, en lo que toca a la "verdad", la instancia suprema. [...] O que un anónimo, con ayuda de la prensa, pueda ver dicho de un día a otro (incluso respecto a lo intelectual, lo ético y lo religioso) lo que quiera, aquello que quizá, personalmente, en la situación de individuo destacado de la masa, no tendría el menor denuedo de decir, ni siquiera en mínima parte; que cada vez que abra su —boca no puede llamarse—, su jeta, pueda volverse de *una* vez a millones; que pueda traer a millones a repetir lo dicho —y nadie responda a ello; que, ni siquiera como en la Antigüedad, sea lo omnipotente la masa relativamente [irresponsable], sino lo absolutamente irresponsable: nadie, un anónimo; el autor, un anónimo: el público, a veces hasta suscriptores anónimos, o sea: ¡nadie, nadie! Dios del cielo, y los Estados en que tal cosa pasa, siguen llamándose aún Estados cristianos.

Por el contrario,

la verdad no puede ni comunicarse ni recibirse sino, por decirlo así, a la vista de Dios, sino con ayuda de Dios, sólo estando presente Dios, que es el intermediario, como es la verdad. Esta no puede, por ende, ni comunicarse ni recibirse sino por el "individuo", que ahí está, por obra de lo cual puede ser cada uno un hombre individual; el sér determinado es sólo la verdad, en oposición a lo abstracto, imaginario, impersonal, a "la masa" —al "público", que excluyen a Dios como intermediario y con ello también la verdad (pues el Dios *personal* no puede ser el intermediario en una relación *impersonal*); pues Dios es la verdad y el intermediario de ella.

Y honrar a cada hombre individual, incondicionalmente a cada hombre, esto es la verdad, y es el temor de Dios, y el amor al "prójimo"; pero reconocer ético-religiosamente a la "masa" por la instancia suprema respecto a la verdad, éso se llama negar a Dios, y por éso es imposible que sea "amor al prójimo",

y el prójimo

es la expresión absolutamente verdadera para la igualdad de los hombres; que si cada uno ama en verdad al prójimo como a sí mismo, se da expresión a una perfecta igualdad humana [...] Pero nunca he leído en la Sagrada Escritura el mandamiento: Ama a la masa, ni tampoco, para nada: debes reconocer, ético-religiosamente, en la masa la instancia suprema de tu relación con la "verdad" [...]

Y la paradoja es que

> ¡cómo podría un individuo hacer frente a los muchos que tienen el poder! Pues no podría desear poner de su lado a la masa para imponer la idea de que la masa es, ético-religiosamente, como instancia, la falsedad; sería burlarse de sí mismo.

Pero

> de ser un individuo no está excluido nadie, nadie, fuera de aquel que se excluye a sí mismo, volviéndose como muchos.

En suma,

> "el individuo" es una categoría del espíritu, del despertar espiritual

y

> la categoría decisiva del Cristianismo

y de su futuro. Se la falsea

> cuando se trata al Cristianismo no como lo que *debe* creerse en la obediente sumisión a la majestad de Dios, sino como algo que, para ser aceptado, debe andar buscando, a fin de quedar contento con ayuda de "razones", de "la época", del "público", de "esta docta asamblea", etc.

Más a fondo,

> sin esta categoría, ha vencido pura y simplemente el panteísmo [que no sería más que un naturalismo con una infundada deificación de la Naturaleza];

porque, a fondo del todo,

> "el individuo" está solo, solo en el mundo entero, solo —frente a Dios [...]

En efecto, el ser individuo, plenamente, es ser tan *sí mismo*, que no puede *compartirse* el serlo con nadie, para hacer frente *mancomunadamente* —al resto del sér: es, pues, un *aislamiento ontológico, responsable*, ante el que, espantados, la mayoría de los humanos retroceden, a refugiarse en la *comunidad*, en la *identificación* de unos con otros, en ese *magma* mutuamente adhesivo, compacto, e indiferenciado, uniforme, que es la *masa*. (3/9/67)

Reparemos ahora en que Marx, Nietzsche y Kierkegaard, *los tres*, condenan la masa y reclaman la individuación. Marx piensa que el capitalismo deshumaniza, o enajena de sí, al hombre, no sólo al proletario, sino al propio capitalista, al despersonalizar a ambos: al proletario, al reducirlo a trabajador especializado en detalles monótonos de la producción, con menoscabo de todas sus demás facultades y necesidades físicas y de todas las psíquicas y al capitalista, al reducirlo al mero afán de la acumulación creciente de capital, con un menoscabo parejo de su humanidad; pero al hacer de la rehumanización de la persona la obra esencial de la fase final del comunismo, la reserva prácticamente para el solo proletariado. Nietzsche piensa que la masa es la conclusión, de la decadencia de la vida, en el paradójico triunfo de los vitalmente decadentes sobre los egregios, los solos a que augura el desquite con el advenimiento del superhombre. Kierkegaard piensa que la masa es la forma social de la religión falseada, o de la irreligiosidad, y asegura la individuación a todo hombre que tenga la voluntaria fortaleza de asumir el afrontar a solas, sin "congéneres" en quienes descargar parte de la responsabilidad, o con quienes compartirla, a Dios. La diferencia entre los tres, está, pues, también en el uncir la religión Marx y Nietzsche a la masa condenada y no a los individuos reclamados, ya como reflejo imaginario de la masa, ya como arma de ésta contra la aristocracia vital, mientras que Kierkegaard unce la religión auténtica a los individuos y sólo la falseada a la masa. Pero todas las diferencias no impiden, antes imponen reconocer en la oposición masa-individuo, en el conflicto entre ellos, el fondo más profundo de nuestra idea del mundo.

Es también por lo que Kierkegaard, Marx y Nietzsche representan las tres grandes reacciones contra Hegel que son la existencialista, la materialista histórica y la voluntarista: el esencialismo, idealismo y racionalismo de Hegel niega la existencia individual del individuo histórico que no es pura razón universal como irreducible —incluso a Dios.

Y éste es el punto de echar una ojeada retrospectiva a la historia de la idea contemporánea y moderna del mundo, para hacer de los resultados una síntesis final —pues que ya no falta sino examinar la expresión dada a la idea contemporánea del mundo por las bellas artes, que debe más bien ratificar la idea que rectificarla o enriquecerla, aunque no quepa desechar por anticipado la total posibilidad de una de estas dos cosas.

La idea moderna del mundo fue, en suma, la de un mecanicismo materialista universal, abarcante del mundo natural, del humano, y aún del sobrenatural, en el sentido de la tendencia a negar éste, re-

uciéndolo a producto psíquico-cultural, y erróneo, del natural hu-
ıano —con el correlato de un idealismo empírico de lo cualitativo
trascendental o determinación de la realidad por la razón, correla-
› a primera vista, muy paradójico, pero, bien mirado, mucho menos:
la subjetividad de las cualidades es el correlato de la realidad obje-
va únicamente de la materia, de lo cuantitativo, del objeto, de la
ızón por excelencia, la matemática —que es, pues, la razón de
› meramente cuantitativo y material;
y si el idealismo trascendental hace del Sujeto trascendental la
)ivinidad, este Sujeto ya no es trascendente al mundo natural, en
n mundo verdaderamente sobrenatural, sino que es el mundo natu-
ıl mismo divinizado; y en él quedan "levantados", dicho con el
érmino hegeliano, los individuos, las personas, integrantes del mun-
o humano, y participantes del sobrenatural, en el efímero indivi-
ualismo y personalismo culminante en Kant.

Y tal idea, toda motivada por el afán de técnica de dominación
el mundo natural y del mundo humano —técnica física, médica y
ıoral, según Descartes, precisando la utopía de Bacon— caracterís-
ico del hombre moderno, el hombre fáustico, el hombre de la vo-
ıntad de acción, que cree que el movimiento de este mundo no
egará a fatigarle y por lo mismo no tendrá menester del reposo en
tro mundo.

La idea contemporánea del mundo se presentó, ante todo, con el
arwinismo, como un naturalismo materialista, que fue mostrándose
cogido como fundamental, en lo naturalista, al menos, por el vo-
ıntarismo nietzscheano, y en lo materialista por el freudismo y el
ıaterialismo histórico y dialéctico —para acabar presentándose como
na física, si, como novedad, fenomenista, todavía mecanicista y
ıaterialista, y como, sustentada principalmente por tal física, una
ecnocracia, llevada por la Cibernética hasta extremos, reales ya, o
leales aún, pero de realización previsiblemente indefectibles que
uperan gigantescamente cuanto había ideado la utopía renacentista
n el inicio de los tiempos modernos.

La primera gran novedad de la idea contemporánea del mundo,
elativamente a la moderna, es, pues, y aparte el evolucionismo e
istoricismo, por ínsitos en el naturalismo darwinista y el materia-
smo histórico, el antropologismo irracionalista, o la determinación
e la razón por lo irracional, que invirtió el idealismo trascendental,
i no toda determinación de la realidad por la razón, pero que, en
odo caso, determina por la irracional la razón determinante de la
ealidad. Pero ésto no es más que un haber cobrado conciencia de
ı motivación de la idea moderna del mundo por el afán de la téc-
ica de dominación del mundo natural, humano y sobrenatural —sin

que la conciencia cobrada de semejante motivación anule ésta ni lo motivado por ella, sino todo lo contrario: la Cibernética es la prueba convincente de la extensión de la técnica plenamente consciente e ilimitada, hasta lo sobrenatural mismo.

Toda esta mayor novedad de la idea contemporánea del mundo, relativamente a la moderna, se confirma como mayor, puesto que en la contemporánea persiste el antisobrenaturalismo de la moderna —pero aquí sobreviene la segunda novedad mayor, la máxima, de la idea contemporánea, relativamente a la moderna.

El materialismo motivado por el afán de técnica de dominación, ha acabado por tener realización social en las masas humanas, y por cobrar conciencia de esta su realización en la idea de la "masa", que es la idea social correspondiente a la idea de la "masa" física, como la masa humana el hecho social e histórico correspondiente al fenómeno físico de lo material o la materia. El auge contemporáneo de las masas, y el pensar la idea de la "masa", son hechos históricos del mismo sentido que la preferencia contemporánea por las ideas que rebajan al hombre a lo infrahumano, de conformidad con el principio freudiano de la tendencia regresiva de los impulsos: en rigor, el sentido de este principio lo consumaría la regresión a la masa, es decir, a la materialidad misma.

Pero frente a todo este proceso histórico moderno-contemporáneo, ha acabado por hacerse patente, en el conjunto de la historia moderna-contemporánea, otro, latente desde la extinción de la conflagración religiosa de la Reforma y la Contrarreforma, hasta la restauración religiosa de la primera mitad del siglo pasado, que, si comparte el irracionalismo contemporáneo, lo hace fundamento de un nuevo individualismo sobrenaturalista, que se alza como la única alternativa ideada a la masa dominada, física, psíquica, social y políticamente, por la técnica.

Este es el gran antagonismo que baja la unidad de nuestra idea del mundo, como conciencia del que baja la unidad misma de nuestro mundo. Antagonismo cuyo fondo último parece el siguiente:

Si ustedes fijan su atención en el comportamiento de la mayoría de los seres humanos, dentro de la sociedad de que tienen directa experiencia personal como miembros de ella, dentro de la historia de que tienen conocimiento por la ciencia de ella, dentro de —la intimidad de su propia conciencia; y en (el/tal comportamiento de la mayoría de los seres humanos), desde el/su apelar a todo lo colectivo y la/su necesidad de redentores, hasta las/sus ideas de que la verdad y el deber tienen que ser universales para que puedan ser una verdad y un deber— reconocerán que a nada le tiene el sér humano tanto miedo, hasta llegar a ser un miedo literalmente *pánico*, como

a tener que proceder por sí y ante sí, por su cuenta y riesgo, no ya en los negocios de la vida corriente, ni siquiera en los ocios de la vida culta, sino en el gran negocio y ocio de hacerle frente, con la propia existencia, con el propio sér, inasistido, solo, nudo, al Universo, al Existir, al Sér —con mayúsculas: antes que ser individuo, y tener que afrontar tál, ser masa material de funcionamiento mecánico— irresponsable... Y se atisba que el afán de dominación del hombre moderno, la voluntad de acción del hombre fáustico, su creencia en la infatigabilidad por el movimiento, la tecnificación creciente de todo lo humano, pudieran no ser más que *una* vía de escape al conflicto ontológico-metafísico del afrontar individualmente al Sér, del ser individuo en el Universo. (4/9/67.)

Otra vía, que no sería, pues, de escape al conflicto, sino de afrontarlos como sería no sólo un derrocamiento de la *tecnocracia* por un humanismo individualista como el existencialismo Kierkegaardiano, sino la etapa final del comunismo o el advenimiento del superhombre, hay que reconocer que no se divisa dentro del horizonte histórico visible, es decir, previsible: lo que significaría que el mundo moderno-contemporáneo con su idea del mundo, está aún muy lejos de su extinción, estando mucho más en marcha todavía hacia la realización cabal de su idea del mundo, hacia el logro del ideal extremo que lo anima e impulsa desde sus orígenes. (6/9/67.) (Leída el 7/9/67.)

Vacilación entre oponer * a masa y técnica el existencialismo o

- el existencialismo
- el comunismo
- el superhombre
- [éste es el que parece más mito individual sin base histórica inhumana gral.]

(6/9/67)

* Apunte del autor, como reflexión (E.).

Lección 17

LA EXPRESIÓN DE LA IDEA CONTEMI NEA DEL MUNDO POR LAS BELL/ ARTES TRADICIONALES

DE LA IDEA MEDIEVAL DEL MUNDO hay no sólo la expresión c que es la *Suma* de Santo Tomás, sino también la expresión literaria que es la *Divina Comedia*, y aún la expresión artís tica que es la catedral.*

De la idea moderna del mundo hay los mismos géneros c siones: la científica, en las obras de las ciencias naturales y que examinamos en el primer semestre del curso; la literaria, como el *Quijote* y el *Fausto*; ** y la plástica, acerca de la c recordar lo siguiente.

Que no faltan monumentos de la arquitectura moderna t sentativos de la idea moderna del mundo como de la idea la catedral: como el Vaticano, el Escorial o Versalles; pero q terística del mundo moderno fue la emancipación de la como arte de la representación de la pura luz, respecto de tectura, por lo que obras decisivas de esta emancipación, *Ronda* de Rembrandt y las *Hilanderas* de Velázquez, parecie feribles como expresión plástica de la idea moderna del mu

De esta idea consideramos, incluso, dos géneros de ex que no consideramos de la medieval: la expresión religiosa presión musical.

No es que falte la expresión religiosa de la idea medi mundo: en un curso más amplio hubieran podido entrar las *llas* de San Francisco o la *Imitación de Cristo*; pero el mund val fue un mundo tan religioso, que las expresiones científic ria y plástica de su idea del mundo son a la vez expresiones de ella. En cambio, es tan característica del mundo mo separación de la religión y los demás sectores de la cultura, menester estudiar en las obras de Lutero, Cano y San Ig expresión de las ideas de la Reforma y la Contrarreforma tienen expresión equivalente en las obras maestras de las y la literatura examinadas.***

* Lecciones 3, 4 y 2, parte I, respectivamente (N. E.).
** Lecciones 25 y 26 parte I (N. E.).
*** Lecciones 5, 6 y 7, Parte I (N. E.).

En cuanto a la expresión musical de la idea moderna del mundo, es también característica del mundo moderno la emancipación de la música, en el sentido de la de puro concierto, por lo que debí hacer siquiera mención de las obras de Bach y Beethoven, por casos fundamentales de la concepción de la música en general como expresión de la voluntad.

Volviendo ahora a la idea contemporánea del mundo, hemos pasado revista a la expresión científica, natural y humana, y a la religiosa de ella; y la cuestión es ahora, pues, la expresión artística.

Ni en la literatura, ni en las artes plásticas, ni en la música contemporánea, faltan obras tan representativas de la idea contemporánea del mundo, como de la idea medieval y de la moderna son las obras literarias, plásticas y musicales que acabo de recordar. Pero así como característica del mundo moderno fue la emancipación de algunas de las bellas artes tradicionales, en los sentidos expuestos, característica del mundo contemporáneo es la superposición, a las bellas artes tradicionales, de unas nuevas bellas artes, de las que la primera cronológicamente fue la fotografía, las más importantes han resultado el cine y la televisión, y las más recientes son la literatura radiofónica y la música de ondas. Estas nuevas bellas artes pueden conceptuarse, además, de *técnicas*, por tener con la técnica una relación nueva, que no tenían las tradicionales. Y con la idea contemporánea del mundo, una relación que expondré en la lección próxima y última del curso, dedicada a ellas. La presente va a ocuparse con la expresión de la idea contemporánea del mundo por las bellas artes tradicionales, o, prácticamente, por la literatura.

No porque falten obras de las artes plásticas o de la música que tomar en consideración.

En la arquitectura contemporánea hay más de una obra tan representativa como las antes nombradas de la arquitectura moderna; pero entre ellas una que parece preferible a las otras: las posteriores exceden cuantitativa y cualitativamente, pero ninguna puede disputar la primacía cronológica y significativa, a la torre Eifel, como decimos en español, que puso sobre la silueta, maravillosamente entonada y acordada del París anterior, una figura, cuya ulterior asociación con la tal silueta, si ha acabado haciéndola, por familiar ya, nada sorprendente, no impide, al que recapacita, reconocer la razón de quienes protestaron contra el erigirla, por la desproporción y desacuerdo todo de aquella gigantea y desgarbada armazón de hierro, ingenieril, novísima, modernísima, con la vieja ciudad arquitectónica, medieval y moderna. Pero semejante desacuerdo es contrapartida precisamente del acuerdo con el mundo contemporáneo y su idea del mundo.

Lo mismo pueden señalarse obras de la pintura y de l
que son a la idea contemporánea del mundo lo que a la
las de Rembrandt y Velázquez, Bach y Beethoven. Pero
no reparar, de preferencia, en los festivales del teatro de l
con que Wagner ambicionó lograr una síntesis de las arte
de una significación más que estética, entre metafísico-re
histórico-social?

A pesar de todo, no voy a ocuparme más con las bellas
dicionales distintas de la literatura, por esta doble razón: la l
es una expresión artística de las ideas más propia y más dir
las artes no literarias, por la relación existente entre el leng
pensamiento; y entre las artes distintas de la literatura, es
hecho histórico nuevo el de las nuevas bellas artes técni
empezaron por no ser literarias, aunque hayan venido incorp
la literatura, apoderándose de ella, cada vez más.

Quedándonos, pues, con la literatura, incluso sólo con la l
ratura, esto es, dejando aparte también la teatral, la época
poránea ha sido precisamente la gran época de la novela,
mente como "epopeya del mundo burgués" que ha sido y sigu
en gran parte el mundo contemporáneo, desde su fundación,
novela contemporánea, hasta su cuarteamiento actual; lo qu
que es en la novela donde deben buscarse las obras que dan
contemporánea del mundo la expresión literaria más pr
mundo contemporáneo mismo. Y hay abundancia entre la c
ger desde "La Comedia Humana", título de no infundado p
con la epopeya de la Cristiandad medieval, hasta *Los H*
Karamázof, por obra maestra de la literatura rusa, cuya en
la *Weltliteratur* o literatura universal es característica del
contemporáneo, como recordarán señalé en la lección sobre
ral y el teatro.* Pero en tal abundancia hay un cuerpo nc
designado con un título que por sí solo anuncia una relaci
legiada con la idea contemporánea del mundo: la novela *nat*
Es en el gran monumento de esta novela, la serie de "Los
Macquart. Historia natural y social de una familia bajo el
Imperio", de Zolá, o Zola, como se dice en español y diré en
te, donde me parece figurar la primera de las novelas cont
neas que debo preferir, a los fines de esta lección, por las
que expondré, en cuanto diga a qué novela estoy aludiendo
será la segunda de las novelas contemporáneas que debo a
preferir: respectivamente, *La Bestia Humana* y *Crimen y*

* Lección 14, Parte II (N. E.).

de Dostoyefski.* Las razones de la elección de esta última vendrán con las de la elección de *La Bestia*. (8/9/67.)

"Los Rougon-Macquart" son el gran monumento de la novela naturalista —y de la novela *experimental*. Este calificativo es tan significativo como el anterior. Si el de naturalista significa el objeto y la filosofía de la novela —la naturaleza humana estudiada con una idea naturalista del mundo—, el de experimental significa el método y la finalidad de la novela —la aplicación del método de la ciencia experimental de la naturaleza en general, pero muy especialmente de la Medicina experimental, según lo expuso Claudio Bernard en su *Introducción al Estudio* de esta Medicina, a la novela, para hacer de ésta un nuevo órgano o instrumento de la ciencia. Zola expuso sus ideas acerca de la novela en diversos momentos y lugares, pero los siguientes pasajes de la colección de artículos *La novela experimental*, son particularmente informativos.

> [...] el novelista está compuesto de un observador y un experimentador. El observador que hay en él da hechos tal como los ha observado, pone el punto de partida, asienta el terreno sólido sobre el que van a andar los personajes y a desarrollarse los fenómenos. Después aparece el experimentador e introduce la experiencia, quiero decir que hace moverse a los personajes en una cierta historia, para mostrar que la sucesión de los hechos será la exigida por el determinismo de los fenómenos estudiados. [...] En suma, toda la operación consiste en tomar los hechos a la naturaleza, luego en estudiar el mecanismo de los hechos, actuando sobre ellos mediante la modificación de las circunstancias y los medios, sin apartarse jamás de las leyes de la naturaleza. Al final, hay un conocimiento del hombre, un conocimiento científico, en su acción individual y social.

Hay en estas ideas un enorme error, que fue advertido inmediatamente por los críticos, hasta ser universalmente reconocido: el de pensar equivalentes la experimentación del científico con los hechos reales de la percepción y la del novelista con los hechos fingidos en su imaginación. Pero no importa. Lo que importa es el espíritu inspirador de tales ideas y de su error, y más aún, las novelas mismas, tales cuales son efectivamente, cualesquiera que sean sus relaciones con las ideas teóricas del autor. Éste escribe aún:

> Sin duda, estamos aquí lejos de las certidumbres de la química y hasta de la fisiología. No conocemos aún los reactivos que descomponen las pasiones y permiten analizarlas. Con frecuencia

* Léase Dostoiewski (N. E.).

> recordaré, pues, en este estudio, que la novela experimental es más joven que la medicina experimental, que sin embargo apenas ha nacido. Pero no trato de hacer constar los resultados adquiridos; deseo simplemente exponer con claridad un método. Si el novelista experimental camina aún a tientas en la más oscura y compleja de las ciencias, ello no le impide a esta ciencia existir. Es innegable que la novela naturalista, tal como la comprendemos en este momento, es una verdadera experiencia que hace el novelista sobre el hombre, con ayuda de la observación [...]

Es innegable que se empecina en el error: no se trata de la dificultad y la juventud de una ciencia, unidas para hacer la marcha de ésta vacilante y lenta; se trata de que, aunque se conociesen los reactivos que descomponen las pasiones, una cosa sería analizar éstas en la realidad, aplicando los reactivos, a personas reales, y otra analizarlas imaginando la aplicación de los reactivos a personajes de ficción. Si la novela fuese el acta o las actas de una aplicación de los reactivos a personas reales, no sería una novela más que de nombre, como ciertas obras recientes no se sabe si de la sociología o la literatura; pero tal no es el caso de las novelas de Zola. Éste concluye:

> He llegado, pues, a este punto: la novela experimental es una consecuencia de la evolución científica del siglo; continúa y completa la fisiología, que ella misma se apoya en la química y la física; sustituye el estudio del hombre abstracto, del hombre metafísico, por el estudio del hombre natural, sometido a las leyes físico-químicas y determinado por las influencias del medio; es, en una palabra, la literatura de nuestra edad científica, como la literatura clásica y romántica fue la correspondiente a una edad de escolástica y teológía.

Esto es lo que importa, y es, encima, verdad: el afán de extender el ciencismo positivista, y la idea naturalista del mundo, a la literatura: si el método fue erróneo, si el afán puede ser, incluso, el de un imposible, no por ello fue menos auténtico, ni, sobre todo, menos significativo. Pasemos, en efecto, a la obra llevada a cabo para dar realidad a la idea y satisfacción al afán.

Zola planeó la Historia natural y social de una familia como la Historia de una *herencia*, en parte normal y en parte patológica, a través de los descendientes de los dos matrimonios sucesivos de una mujer, primero con un Rougon y más tarde con un Macquart, que por la mayor parte se suceden independientemente, pero en un caso se enlazan entre sí. Al hacer de la herencia el factor vertebral, por decirlo así, de la historia de la familia, el novelista obró bajo la influencia de ciertos libros más o menos científicos del momento, pero

también de la intuición profunda de la función central de la herencia en la continuidad y evolución de la vida, también de la humana. Toda esta concepción de la herencia sugiere un criterio decisivo para elegir entre los veinte tomos, y otras tantas novelas, de la serie, una, la más significativa como expresión de la idea contemporánea del mundo.

La obra maestra de la serie, según la estimación más difundida, *Germinal*, la novela que introdujo el proletariado industrial entre los objetos de la literatura, no es, a pesar del significado de esta hazaña histórico-literaria en relación con la idea contemporánea del mundo humano, tan significativa como *La Bestia Humana* —que figura también entre las obras maestras de la serie, de la que es la última de tal rango—, de los fondos más profundos de la idea contemporánea del mundo todo, justo de acuerdo con el criterio sugerido por la concepción de la herencia: de los títulos de las veinte novelas de la serie, *La Bestia Humana* es el único que anuncia una novela de la naturaleza humana en general, y la novela misma no desmiente el anuncio, al mostrar que la bestia humana es el hombre actual por la supervivencia hereditaria en él de la bestia que era el hombre primitivo de la teoría de la evolución.

A todo lo cual viene a agregarse otra circunstancia en pro de la misma elección. *La Bestia Humana* es una réplica declarada a *Crimen y Castigo*. La literatura rusa acababa de hacer prácticamente su entrada en la literatura universal, o en el conocimiento del público culto de Occidente. *Crimen y Castigo* era en el mismo momento una producción ¿reciente? No sólo entonces, sino durante mucho tiempo aún, pasó por la obra maestra de Dostoyefski. Más tarde y hasta ahora tuvo que ceder tal jerarquía a *Los Karamázof*; pero últimamente parece haber una tendencia a restablecer *Crimen y Castigo* en la jerarquía anterior, siguiendo a un crítico ruso de autoridad reconocida, que ya en 1909 volvió a estimar en ella la obra maestra del autor, mientras que otro, más reciente, ya de la URSS, y uno de los principales, si no el principal, de los especialistas en Dostoyefski, la conceptúa de punto central de la obra de éste. En todo caso, la impresión de *Crimen y Castigo* sobre Occidente fue tremenda, y sobre Zola perfectamente definida: sin necesidad de aguardar a *Los Karamázof*, Occidente se encontró en Dostoyefski con un crítico a fondo de la idea contemporánea del mundo, concurrente con Kierkegaard, como se ha reconocido después de haber éste entrado a su vez en la literatura universal; y, Zola se encontró con una concepción del crimen a la que pensó deben oponer la que incorporó en *La Bestia*. Estas son las prometidas razones de la elección de *Crimen y Castigo* como segunda novela contemporánea que preferir

para tema de esta lección —y de que la examine antes que la elegida primeramente.

La novela empieza con la ejecución de los preparativos inmediatos de un crimen, y de éste mismo, cosa de tres días y de la séptima parte aproximadamente del volumen, extenso, de ella. El resto de este volumen, seis séptimas partes de él, repito, abarca casi cuatro veces más días, once, y centralmente las reacciones del criminal a su propio crimen, primero y esencialmente para escapar a las consecuencias judiciales de él, hasta que, por fin, se entrega a la justicia, declarándose autor del crimen. Un "Epílogo" sitúa nueve meses después una exposición, retrospectiva del proceso y sus consecuencias, y actual del estado todo del criminal, penado en Siberia. Ya estos datos hacen pensar que el verdadero tema de la novela no es el crimen mismo, sino las consecuencias de él para el autor, y no simplemente las judiciales, las sociales, sino las íntimas, las psíquicas y morales; o que lo esencial de la novela está representado en el título por la conjunción que une los términos extremos: Crimen *y* Castigo; es decir, lo esencial de la novela sería precisamente la esencialidad del castigo al crimen: no se trataría, pues, de *un* crimen cualquiera y el castigo más o menos justo y judicialmente seguro de él, sino de la tesis de que *el* crimen, en cuanto tal, tiene la esencial secuencia de *su* castigo, esto es, de un castigo rigurosamente propio de él y perfectamente adecuado a él —como rigurosamente propio y perfectamente adecuado ya a la motivación misma del crimen: las reflexiones del criminal, después de cometido el crimen, sobre los motivos que le movieron a cometerlo, son precisamente, parte decisiva de las reflexiones con que se atormenta, en soliloquios lúcidos y coherentes o en estados de conciencia que llegan, a través de toda falta de ilación racional, a los límites de la inconsciencia, durante los días siguientes al crimen. Este nudo ideológico de la novela se ata y desata singularmente en el Capítulo cuarto de la quinta Parte, donde el criminal se confiesa con la prostituta que le salva, moviéndole, por amor mutuo aún no consciente igualmente del todo para los dos, a aceptar justo la relación esencial en la misma forma del crimen *y* el castigo. Voy a leerles los pasajes más informativos del capítulo. (9/9/67.)

> [...] andaba siempre preguntándome por qué era lo bastante bruto para no querer, viendo, y sabiendo con toda seguridad que los demás eran tan brutos, ser yo más inteligente. Más tarde me convencí, Sonia, de que si hacía falta aguardar a que se vuelva inteligente todo el mundo, sería demasiado largo, decididamente. Más tarde aún, me convencí de que ésto no llegaría nunca, que los

hombres no cambiarán jamás, que no está en poder de nadie el trasformarlos, y que no valía la pena el ensayarlo. Sí, éso es. Esta es su ley. Es su ley... su ley, Sonia. Es verdad... Y ahora sé, Sonia, que el que es firme y fuerte de corazón y de cabeza, será su señor. El que se atreve mucho, siempre tiene razón para ellos. El que es capaz de mostrar más desprecio es siempre su legislador, y el que es capaz de atreverse más que todos tiene más razón que todos. Así ha sido siempre, y siempre será así. Hay que estar ciego para no verlo. Al decir ésto, Ráskolnikof * miraba a Sonia, pero ya no se preocupaba de saber si ella le comprendía o no... Sonia comprendió que aquel negro catecismo se había vuelto su fe y su ley.

—En ese momento, adiviné, Sonia, continuó con la misma exaltación, que el poder se le da solamente al que se atreve a inclinarse y cogerlo. No hay más que una condición, una sola: atreverse. Entonces nació en mí, por primera vez en mi vida, una idea que no había pasado jamás nadie antes que yo. Nadie. De repente se me hizo claro como el día que nadie se había atrevido hasta aquel momento, ni se atrevía aún, a saltar por encima de tanto absurdo, y cogiéndolo todo por la cola, mandarlo al diablo. Yo... yo quise *atreverme* y maté... Quise atreverme, solamente, Sonia, y ésta es la única razón.

—Oh, cállese, cállese, exclamó Sonia levantando los brazos al cielo. Abandonó a Dios, y Dios le castigó, entregándole al diablo...

[... ...]

—[...] ¿Crees que me lancé como un imbécil, embistiendo con la cabeza? Partí en plan de hombre razonable, y es lo que me ha perdido. ¿Crees que no lo sabía, por ejemplo, que si empezaba a preguntarme: ¿tengo derecho a tener el poder?, ¿era señal de que no tenía el derecho de tenerlo? ¿O que si me planteaba la cuestión de si un sér humano no es más que un piojo, ya era señal de que no era un piojo *para mí*, sino que lo era para aquel a quien ni se le ocurriría la idea, e iría hacia delante sin plantearse cuestiones... Si durante tantos días me atormenté preguntándome si Napoleón se lanzaría o no, es que sentía claramente que yo no era Napoleón...

Todo, todo el tormento de esta charlatanería, lo he padecido, Sonia, y quise desembarazarme de él de un golpe Sonia, quise matar sin casuística, matar para mí, para mí solo. En esto no quise mentirme, ni siquiera a mí mismo. No maté para ayudar a mi madre qué tontería. Maté, sencillamente; maté para mí, para mí solo; y saber si resultaría el bienechor de alguien, o si durante toda mi vida cogería a todos los hombres en mi tela, como una araña, para chuparles el jugo vivos, debía serme en aquel momento completamente igual... Y, sobre todo, Sonia, no es de dinero de

* Léase Raskolnikov (E.).

lo que tenía necesidad cuando maté; no era tanto de dinero de otra cosa... Ahora sé todo esto... Compréndeme: pue una vez metido por este camino, no hubiese repetido ja asesinato. Tenía necesidad de saber otra cosa, otra cosa pujaba el brazo: me hacía falta saber, en aquel momento, posible, si era yo un piojo como todo el mundo, o un h ¿sería capaz de una transgresión, o no lo sería? ¿Me atr bajarme y coger, o no? ¿Era yo una criatura temblorosa *el derecho*? ...

—¿De matar? ¿Tiene el derecho de matar?, exclamó So vantando los brazos al cielo.

—¡Ah, Sonia! ... ¡No me interrumpas, Sonia! Sólo que barte una cosa: que el diablo me arrastró, y que en segu explicó que yo no tenía el derecho de llegar hasta allí, po era un piojo exactamente como los demás. Se burló de ahora aquí me tienes en tu casa: acepta la visita. Si yo n un piojo, ¿habría venido a tu casa? Escucha: cuando fui de la vieja, fui sólo para hacer la prueba... Que lo sepas.

—Y mató, mató.

—¿Cómo que maté? ¿Es que se mata de ese modo? ¿Es va a matar como fui yo? Ya te contaré un día cómo fui... maté yo, yo, a la vieja? Es a mí a quien he matado, no a Así, de un golpe, es a mí a quien he asesinado, para siempr la vieja la mató el diablo, no la maté yo...

La intención de Dostoyefski es clara: el estudiante Rásk mata a una vieja usurera para probarse a sí mismo que es un h superior a la moral, que tiene el derecho de infringir, para d a los demás hombres, que no son más que unos piojos a los hombre superior puede beneficiar o chuparles el jugo vivos, rentemente —sorprendente prefigura del superhombre nietzs que está más allá del bien y del mal—; es, en suma, la s satánica la que genera el crimen —seguido inmediatamente caída como la del propio Satán: pues la prueba le probó just a Ráskolnikof que tampoco él era más que un piojo remord la conciencia de su crimen, bien contraria a la indiferencia p da. Pero esta conciencia remordida, de la propia inferiorida mana, es la *iniciación* del castigo esencialmente anejo al crim *desarrollo cabal* lo anticipa Sonia, con lo que responde a lo pregunta Ráskolnikof.

—Y ahora ¿qué hacer? Dímelo, le preguntó levantando pente la cabeza, y mirándola con una cara espantosament gurada por la desesperación.

—¿Qué hacer?, exclamó, saltando de su sitio y brillán ojos, hasta entonces llenos de lágrimas. ...Vete ahora m

y dí a todos a voces: "he matado". Entonces Dios te dará otra vez la vida. ¿Irás?, ¿irás? . . .

Él estaba estupefacto, y hasta aplastado por su repentino entusiasmo.

—¿Quieres decir el presidio, Sonia, es éso? ¿Debo ir a denunciarme?, preguntó sombríamente.

—Aceptar la pena, y así rescatarte, éso es lo que debes hacer.

La prueba definitiva de lo esencial del castigo al crimen la da el sentido de la situación siguiente.

Estaban sentados los dos uno junto al otro, tristes y abatidos, como dos náufragos arrojados solos en una playa desierta después de la tempestad. Él miraba a Sonia y sentía cuánto amor de ella se posaba sobre él. Y, cosa singular, sintió de repente malestar de ser tan querido.

El sentido es que siente, sin mayor conciencia, que le hace falta la expiación purificativa para merecer el amor de ella, y con él la nueva vida.

Esta concepción ético-metafísica del crimen *y* el castigo, entraña, notoriamente, una concepción ético-metafísica del hombre mismo: una idea de que la naturaleza humana es superior a la mera naturaleza, porque participa de algo igualmente superior a esta naturaleza, algo sobrenatural y, en cuanto tal, también sobrehumano. A tal concepción replicó Zola, en nombre de la idea contemporánea del mundo, con *La Bestia Humana.* (10/9/67.)

El criminal ya no es un intelectual que asesina con verdadera premeditación, deliberadamente o tras de una deliberación de muchos días a una vieja con la que no tiene más relación anterior que la del préstamo sobre prenda, y a la que considera como un sér más que inútil, dañino, y a una hermana de la vieja, al presentarse contra todas las previsiones, por inopinada resolución, para librarse del testigo. El criminal es, ahora, un maquinista de tren que se da cuenta del impulso intermitente a matar que le obsede, que lucha empeñosamente contra él, pero que acaba sucumbiendo a él, para asesinar a la amante, a la que quiere. Y el impulso es herencia, no solamente de sus padres, los protagonistas de *La Taberna,* la gran novela del alcoholismo, sino de los más remotos antepasados, del hombre primitivo. Los siguientes son los pasajes que enuncian más expresamente todo esto.

Primero, cómo no mata, cuando no le mueve a ello su propio impulso. Va a matar, impulsado por la amante, al marido de ésta.

> [...] Los segundos le parecían interminables; tal flujo de ideas atravesaba el vacío de su cráneo, que abolía la medida del tiempo. Desfilaron una vez más, todas las razones que le determinaban: volvió a ver nítidamente el asesinato, las causas y las consecuencias. Cinco pasos más. Su resolución, tensa a punto de romperse, seguía inquebrantable. Quería matar, sabía por qué iba a matar.
>
> Pero, a los dos pasos, a un paso, fue un desastre. Todo se derrumbó en él, de un golpe. No, no, no mataría, no podía matar así a aquel hombre sin defensa. El razonamiento no causaría jamás el asesinato; hacía falta el instinto de morder, el salto que arroja sobre la presa, el hambre o la pasión que la desgarra. Qué importaba que la conciencia no fuese más que unas ideas trasmitidas por una lenta herencia de justicia. No se sentía con derecho a matar, y en vano se esforzaba, no conseguía convencerse de que podía tomárselo.

La réplica a Dostoyefski es patente: el crimen no es obra del raciocinio, sino del impulso instintivo y reavivado que triunfa precisamente sobre las ideas morales, resultado de la evolución progresiva del hombre.

Ahora va a matar a la amante. A la vez que la abraza, coge el cuchillo de la mesa contra la que ella le apretaba, abrazándolo a su vez.

> Jacobo, sin volverse, con la mano derecha, tanteando a sus espaldas, había cogido el cuchillo. Y un instante permaneció así, apretándolo en el puño. ¿Era que había vuelto la sed de vengar ofensas muy antiguas, de que había perdido la memoria exacta, ese rencor acumulado de macho en macho, desde el primer engaño en el fondo de las cavernas? [...]

E inmediatamente después de haberla matado:

> [...] ¿qué había pasado? La mujer que él amaba y que le amaba a él apasionadamente, yacía en el suelo, abierta la garganta; mientras que el marido, el obstáculo a su dicha, vivía aún [...] Aquel hombre, al que hacía meses que perdonaban los escrúpulos de su educación, las ideas de humanidad lentamente adquiridas y trasmitidas, no había podido herirlo; y, con desprecio de su interés, acababa de ser arrebatado por la herencia de violencia, por esa necesidad de matanza que, en las florestas primitivas, arrojaba a la bestia sobre la bestia. ¿Es que se mata por razonamiento? No se mata más que bajo el impulso de la sangre y los nervios, un resto de las antiguas luchas, la necesidad de vivir y el goce de ser fuerte.

Impune por obra de circunstancias favorables, advierte con espanto que el asesinato de la amante, no fue suficiente para acabar con el impulso ancestral, que éste vuelve a tentarle y dominarle.

> ¡Qué!, ¿un asesinato no había bastado, no estaba saciado con la sangre de Severina...? He aquí que volvía a empezar. Otra, y después otra, y después, siempre, otra. Harto por una vez, tras algunas semanas de embotamiento, volvería a despertarse su hambre espantosa, y le haría falta sin cesar carne de mujer para satisfacerla. Incluso, al presente, no tenía necesidad de verla, esa carne de tentación: nada más que con sentirla tibia en sus brazos, cedía al celo del crimen, macho feroz que destripa a las hembras. Se había acabado la vida, ya no había delante de él más que la noche profunda, de una desesperación sin límites, en la que huía.

Hay que recordar que un antecedente inmediato de la novela de Zola fue el caso del famoso Jack el destripador, cuyos crímenes parecían inexplicables, si no eran explicables como locura, explicable a su vez por una herencia, patológica o ancestral.

La réplica a Dostoyefski llega a serlo a la idea del hombre superior, a la prefigura del superhombre nietzscheano. Cuando Jacobo andaba razonando el asesinato del marido de la amante:

> ...tuvo que rehacer todo su razonamiento, para probarse su derecho al asesinato, el derecho de los fuertes a quienes estorban los débiles y que se comen a éstos. Era a él, actualmente, a quien quería la mujer del otro, que anhelaba ella misma estar en libertad de desposarlo. [...] Él no hacía más que apartar el obstáculo, sencillamente. ¿Es que en los bosques, si se encuentran dos lobos cuando está allí una loba, no se desembaraza del otro, con un mordisco, el más fuerte? Y, antiguamente, cuando los hombres se abrigaban, como los lobos, en el fondo de las cavernas, ¿es que la mujer deseada no pertenecía a aquel de la banda que podía conquistarla con la sangre de los rivales? Entonces, pues que ésta era la ley de la vida, debía obedecérsela, prescindiendo de los escrúpulos inventados más tarde para vivir juntos.

Pero hay que reparar en que tal ley de la vida no prevalece, puesto que Jacobo no llega a matar al marido, impedido por lo que él mismo se dice en contra de lo que acaba de decirse:

> [...] Aquello le parecía monstruoso, inejecutable, imposible. Se rebelaba en él el hombre civilizado, la fuerza adquirida de la educación, el lento e indestructible andamiaje de las ideas trasmitidas. No se debía matar; había mamado esto con la leche de las generaciones; su cerebro, refinado, poblado de escrúpulos, rechazaba el

Impune por obra de circunstancias favorables, advierte con espanto que el asesinato de la amante, no fue suficiente para acabar con el impulso ancestral, que éste vuelve a tentarle y dominarle.

> ¡Qué!, ¿un asesinato no había bastado, no estaba saciado con la sangre de Severina...? He aquí que volvía a empezar. Otra, y después otra, y después, siempre, otra. Harto por una vez, tras algunas semanas de embotamiento, volvería a despertarse su hambre espantosa, y le haría falta sin cesar carne de mujer para satisfacerla. Incluso, al presente, no tenía necesidad de verla, esa carne de tentación: nada más que con sentirla tibia en sus brazos, cedía al celo del crimen, macho feroz que destripa a las hembras. Se había acabado la vida, ya no había delante de él más que la noche profunda, de una desesperación sin límites, en la que huía.

Hay que recordar que un antecedente inmediato de la novela de Zola fue el caso del famoso Jack el destripador, cuyos crímenes parecían inexplicables, si no eran explicables como locura, explicable a su vez por una herencia, patológica o ancestral.

La réplica a Dostoyefski llega a serlo a la idea del hombre superior, a la prefigura del superhombre nietzscheano. Cuando Jacobo andaba razonando el asesinato del marido de la amante:

> ... tuvo que rehacer todo su razonamiento, para probarse su derecho al asesinato, el derecho de los fuertes a quienes estorban los débiles y que se comen a éstos. Era a él, actualmente, a quien quería la mujer del otro, que anhelaba ella misma estar en libertad de desposarlo. [...] Él no hacía más que apartar el obstáculo, sencillamente. ¿Es que en los bosques, si se encuentran dos lobos cuando está allí una loba, no se desembaraza del otro, con un mordisco, el más fuerte? Y, antiguamente, cuando los hombres se abrigaban, como los lobos, en el fondo de las cavernas, ¿es que la mujer deseada no pertenecía a aquel de la banda que podía conquistarla con la sangre de los rivales? Entonces, pues que ésta era la ley de la vida, debía obedecérsela, prescindiendo de los escrúpulos inventados más tarde para vivir juntos.

Pero hay que reparar en que tal ley de la vida no prevalece, puesto que Jacobo no llega a matar al marido, impedido por lo que él mismo se dice en contra de lo que acaba de decirse:

> [...] Aquello le parecía monstruoso, inejecutable, imposible. Se rebelaba en él el hombre civilizado, la fuerza adquirida de la educación, el lento e indestructible andamiaje de las ideas trasmitidas. No se debía matar; había mamado esto con la leche de las generaciones; su cerebro, refinado, poblado de escrúpulos, rechazaba el

> asesinato con horror, desde que se ponía a razonar. Sí, matar en un apremio, en un arrebato del instinto. Pero matar queriendo, por cálculo e interés, no, jamás, jamás lo podría.

Se comprende la insistencia de Zola: si hay una evolución puramente natural y progresiva, desde la naturaleza infrahumana hasta la humanidad civilizada, que la tradición se explicaba únicamente por la participación del hombre en lo sobrenatural, es indispensable que la maldad humana encarnada esencialísimamente en el homicidio, sea una mera reliquia del hombre primitivo en el evolucionado, y que el resultado de la evolución más específicamente propio del hombre, la racionalidad, no pueda generar la maldad, sino exclusivamente el bien. El naturalismo evolucionista, progresista, no puede sostenerse frente a una idea del crimen o la maldad, del bien, y del hombre —como la de Dostoyefski. Y el naturalismo evolucionista, progresista, es la idea fundamental de la contemporánea del mundo, desde Darwin, pasando por Marx, Zola, Nietzsche, hasta Freud y la Cibernética, es decir, hasta el mismo día de hoy. ¿Sigue confirmándolo la literatura, la novela más reciente? Porque *Crimen y Castigo* apareció completa a principios de 1867: este año ha hecho, pues, justo el siglo; y *La Bestia Humana*, en 1890. Responder a la pregunta, impone una nueva elección, entre las obras maestras de la novela ya de este siglo xx, dirigida por esta pregunta: ¿cuáles son las últimas novelas más altas, es decir, de altura histórica no igualada aún por posteriores? Y no creo que nadie señale en la novela francesa, ni siquiera en el *nouveau roman* o en el *antiroman*, ni en la inglesa, ni en la norteamericana, la otra recién ingresada en la literatura universal, ni en la rusa, ni en la alemana, que en este caso hay que agregar, obras de altura igual a la de *En busca del tiempo perdido*, el *Ulises*, *El Ruido y el Furor*, *El Proceso* o *El Castillo*. Entre ellas, la obra de Proust sería la primera eliminable, por rematar grandiosamente la tradición de la novela francesa del xix, más bien que ser una de las aportadoras de las innovaciones revolucionarias de que se ufana este siglo. El *Ulises* tendría, sin duda, muchos votos, si a votación pusiera ya la elección, pero no el mío: a mí me parece que en él prevalece el *mester de juglaría*, que con sus ocurrencias y virtuosismos episódicos hinche e hincha la obra hasta el volumen que tiene, sobre el *mester de clerecía*, con el que el *clérigo* o *clerc* lleva su mester a cabo de honrada y seria penetración por los almarios humanos. A mí me parece, en cambio, posible que la obra de Faulkner sea tan representativa de nuestro tiempo como *¿Quién teme a Virginia Woolf?*, al hacer, como hace, honor al pasaje que según confesión del propio autor, emergió del olvido al recuerdo para darle el título.

Mácbeth— ... la vida es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furor que no significa nada.

Sin embargo, prefiero elegir *El Proceso* de Kafka, por él en sí y por sus relaciones con el *Crimen* y la *Bestia.*

En las tres novelas hay un proceso —iba a decir "naturalmente", sin más, pero no puedo decirlo sin precisar: naturalmente, en el *Crimen* y la *Bestia,* puesto que en éstas hay un crimen y más de uno, respectivamente; pero nada naturalmente en *El Proceso,* donde el procesado es perfectamente inocente, fuese por serlo realmente, fuese por ser de perfecta buena fe inconsciente de haber cometido, no ya crimen, falta alguna procesable. Lo que quiere decir, ya sin más, que si el castigo es esencial al crimen, sea éste obra del discurso raciocinativo, aunque erróneo, o del impulso irracional, por primitivo, el proceso seguido al inocente hasta el reconocimiento de su culpabilidad por el tribunal y la ejecución de la sentencia de muerte, plantea un problema o literario o más que literario: o se trata de una satírica reducción al absurdo de la administración de justicia por una falla, tan básica, aunque no fuese sino excepcional, como para ponerla en entredicho totalmente; o se trata de la fabulación novelesca de una cuestión metafísica como la de la predestinación del hombre a la condenación o la salvación, siendo indiferentes sus obras; o se trata de las dos cosas, que es lo que parece más seguro, en razón de haber en la obra elementos para sugerir ambas, pues, si no los hubiese para sugerir más que una de las dos, no habría sugerido la otra. El estado inacabado en que dejó la novela el autor, puede ser la causa principal de la ambigüedad de su sentido; pero esta ambigüedad se funda en la composición de ella tal como ha quedado. La primera interpretación la sugieren los elementos humorísticos de la novela; la segunda, sobre todo, ciertos pasajes. (11/9/67)

Aunque no se tratase más que de una sátira de la administración de justicia, daría expresión profética a una característica del mundo humano contemporáneo que contiene una idea de este mundo. Profética, porque la característica no había llegado en vida de Kafka, a tener el volumen ni cobrar la importancia a que llegó después de su muerte con los Estados totalitarios y con las medidas políticas totalitarias tomadas por otros Estados como medidas de defensa contra los totalitarios: es como si Kafka hubiese previsto hasta dónde podían desarrollarse, o incluso iban a desarrollarse, gérmenes de organización y funcionamiento esenciales al Estado moderno. Ese tribunal cuya instancia suprema es inasequible, incognoscible, pero que por medio de los organismos y funcionarios ínfimos entre sus subalternos puede apresar, juzgar, sentenciar, condenar y ejecutar a un miembro *cualquiera* de la sociedad, de toda buena fe inconsciente de haber

faltado en nada a la conducta *corriente* sancionada socialme
una fabulación profética del Estado policiaco esencialmente a
totalitario. Y este Estado, para el que no existe la vida priv
los individuos, ni éstos en cuanto tales, sino que el ser de
agota en el ser miembros o súbditos del Estado, o toda
es pública, en el sentido del derecho que se arroga el Estado d
venir en toda ella, tiene por condición de posibilidad una
conversión del sér humano en ser público, sin verdadera int
—como no deja de ser el protagonista del *Proceso*, cuya vida a
se consume en su trabajo profesional, una vida social limitada
y beber en compañía de unos amigos superficiales, y una vida
reducida a triviales hábitos o banales aventuras sexuales de s
a la manera en que la previa mecanización de los movimie
los trabajadores era la condición de posibilidad del reemplazo
por las máquinas. Y las dos cosas están en relación esencial:
versión en sér pública y la mecanización son formas de la re
a la masa, a la materialidad: la materia no tiene verdadero i
ni más movilidad que la mecánica.

Pero es el posible sentido metafísico de la novela, el qu
expresión a una idea del mundo más completa y profunda.

Veamos los pasajes antes aludidos.

Cuando el protagonista se encuentra ante el juez de instruc
primera instancia, piensa:

> [...] lo que me sucede es sólo un caso particular y com
> muy importante, que no tomo muy en serio, pero es la
> un proceder que se ejerce contra muchos. Por ellos con
> yo aquí, no por mí.

Primera insinuación de la universalidad del proceso.

Al procesado le aconseja el abogado:

> [...] No llamar la atención. Estarse tranquilo, por muy
> que parezca. Tratar de comprender que este gran organis
> cial se cierne, en cierto modo, eternamente en las altura
> cuando por propia cuenta se hace algo en su lugar, se quita
> de debajo de los pies y se puede derrumbarse, mientras que
> organismo fácilmente encuentra sustitutivo para la pequeñ
> bación en otro lugar —todo esto, en efecto, en relación—
> manece inmutable, si no es que, como es hasta probable, s
> más cerrado, más atento, más riguroso, más malo.

Sibilina advertencia acerca de la misteriosa sublimidad, inqu
bilidad, inexorabilidad de tal Justicia. Confirmada, con nu

talles inquietantes, por los informes que acerca de ella da al procesado el pintor del tribunal al que le han indicado que se dirija en busca de ellos.

> [...] Los jueces inferiores, a los que pertenecen mis conocidos, no tienen el derecho de dejar definitivamente en libertad; este derecho lo tiene sólo el tribunal supremo, para usted, para mí y para todos nosotros enteramente inasequible. Qué pasa allí, no lo sabemos, ni queremos, dicho sea de paso, saberlo. El gran derecho de declarar libre de la acusación, no lo tienen, pues, nuestros jueces, pero sí tienen el derecho de suspender la acusación. Es decir, si le dejan libre de esta manera, queda usted sustraído por el momento a la acusación, pero ésta sigue cerniéndose sobre usted, y puede entrar en vigor tan pronto como llegue orden superior. [...]

Mientras tanto, las actas del proceso,

> como requiere el funcionamiento ininterrumpido de las cancillerías del tribunal, vuelven a los tribunales superiores, retornan a los inferiores, y van y vienen así con oscilaciones mayores o menores, con paradas mayores o menores. Vistas las cosas desde fuera, pueden tomar a veces la apariencia de que se olvidó hace mucho todo, se perdieron las actas y es plena la sentencia de libertad. Un iniciado no lo creerá. No se pierde ningún acta, no hay olvido alguno en el tribunal. Un día —cuando nadie lo espera— toma algún juez las actas atentamente en la mano, se percata de que en el caso está aún viva la acusación, y ordena la prisión inmediata.

Pero el pasaje más significativo, justo por más enigmático, si no en sí, en su significación para la de la novela, es la conversación del protagonista con el capellán de la prisión en la catedral desierta y tenebrosa. Cuando el protagonista, al notar la afabilidad del capellán, tiene la esperanza de que éste

> [...] le enseñe, no cómo influir simplemente en el proceso, sino cómo escapar a él, darle un rodeo, vivir fuera de él [...]

el capellán le contesta con la alegoría de las puertas de la ley, por cada una de las cuales no pueden entrar más que el individuo al que está destinado, pero al que el portero disuade de entrar por ella antes del momento mismo de la muerte, y pone fin a la conversación con estas palabras:

> [...] El tribunal [...] te acoge cuando vienes y te deja cuando vas.

Pero no sin haberle dicho antes que ha reconocido su culpabilidad,

lo que le anuncia la sentencia a cuya ejecución se presta desde que se le presentan los encargados de llevarla a cabo.

Sería vano buscar una correspondencia exacta entre el sentido literal de tales pasajes y la idea de la justicia divina de una u otra religión o confesión religiosa, ni siquiera de la justicia divina o cósmica de una u otra filosofía determinada. Pero el lector del *Proceso* no puede desechar resueltamente la impresión de haber Kafka querido dar a su ficción novelesca, justo a través de lo arbitrario y hasta grotesco de la acción, iniciadora de los recientes novela y teatro del absurdo, un sentido propiamente trascendente —es decir, de la experiencia vulgar y corriente de la vida. Y la simple intención de dar un sentido trascendente, le coloca en contra de la idea del mundo meramente natural, del lado de la idea general de un mundo sobrenatural, idéese éste en especie como se idee, o del lado de Dostoyefski y Kierkegaard, como lo ha puesto habitualmente la crítica, contra el de Zola y los pensadores que van de Darwin al creador de la Cibernética. (13/9/67) (Leída el 14/9/67)

Lección 18

LA EXPRESIÓN DE LA IDEA CONTEMPORÁNEA DEL MUNDO POR LAS NUEVAS BELLAS ARTES TÉCNICAS

UNA DE LAS CARACTERÍSTICAS más notorias de nuestro mundo contemporáneo, es la invención, perfeccionamiento y difusión de unas artes que deben calificarse de bellas, por una esencial homogeneidad con las bellas artes tradicionales, pero que se diferencian de éstas, las tradicionales, no menos esencialmente.

La primera cronológicamente fue la fotografía, que tardó en ser reconocida por arte bella como lo es en la actualidad, en razón de lo que diré, y se perfeccionó hasta la actual en colores.

De la fotografía salió el cine, como fotografía móvil, cinematógrafo, a diferencia de la fotografía estática, que ha seguido reteniendo el nombre de fotografía a secas. El cine fue perfeccionándose de mudo en sonoro, de acromático en cine en colores, y busca perfeccionarse de bidimensional en tridimensial.

Independientemente, se reprodujo el sonido, preferentemente el musical, de la voz humana y de los instrumentos, primero con el cilindro del fonógrafo, luego con el disco del gramófono, perfeccionado hasta los aparatos de alta fidelidad y esterofónicos, y últimamente con la cinta magnetofónica y la grabadora.

Luego vinieron la radio y la televisión, a dar a la reproducción del sonido solo y del cine sonoro una difusión suprema.

Por último, se ha venido, no ya a reproducir sonidos, sino a producirlos nuevos, por medio de las ondas, hasta en la música llamada por éstas, de ondas.

Lo que estas invenciones tienen de artes bellas, está en lo que tienen de común con las bellas artes tradicionales, a saber:

servir de distracción, diversión, esparcimiento, recreo, individual o colectivo.

La fotografía tardó en ser reconocida por arte bella, lo que se tardó en reconocerla la posibilidad de no ser una mera reproducción mecánica de lo fotografiado, por bello que esto fuese, es decir la posibilidad de *crear belleza*, que se le ha reconocido cuando se ha reconocido que la reproducción de lo fotografiado no es meramente mecánica, o de la mera máquina o cámara, sino obra de la manera de manejar o

usar ésta el fotógrafo, que elige, ya no mecánica, sino personal y artísticamente, el tema, el punto de vista, el ángulo, la distancia, la iluminación —haciendo ver, en la reproducción fotográfica, lo fotografiado, como no se puede ver más que en ella, en la reproducción, o haciendo ver lo que no se puede ver más que en la fotografía, o sea, realmente *creando* belleza.

Por la misma razón, no se conceptúan, de instrumentos o productos de bellas artes, los de mera reproducción, como las fotocopias o los microfilmes, el fonógrafo, gramófono, ni siquiera los aparatos de alta fidelidad, ni la grabadora —ni la olvidada pianola: lo que en tocar ésta había, y lo que en manejar el sonido estereofónico hay, de personal, es poco, para poder ser propiamente artístico.

El cine pudo tomarse desde un principio por arte bello, porque, si bien la proyección en la pantalla es mera reproducción mecánica, lo reproducido es *producido* en los estudios, o al natural, con espontaneidad o libertad artística.

Cosa parecida es lo que pasa con la radio, desde que se escribe literatura para ella, o literatura, ni para ser leída, ni para ser vista y oída como la teatral, ni para ser oída como la oída tradicionalmente, oyendo y viendo directamente al recitador, declamador o lector, sino para ser oída mediante el aparato, sin oír directamente ni ver a los actores o al lector.

La televisión tiene de arte lo que tenga lo televisado, no la mera proyección en su pantalla.

Y lo mismo hay que decir de la utilización didáctica de estos inventos en la educación audio-visual, que quizá debiera llamarse, más justamente, instrucción.

Las obras de las bellas artes tradicionales se gozan en situaciones que van desde la del individuo aislado hasta la del espectáculo y la fiesta colectiva: desde la lectura en la intimidad de la recámara, hasta la asistencia al teatro.

Lo mismo pasa con las obras de estas nuevas bellas artes: mientras que el cine fue desde un principio y sigue siendo un espectáculo colectivo, el aparato de alta fidelidad, la radio pueden oírse y la televisión verse y oírse, tan solitariamente como leerse un libro.

Lo que diferencia esencialmente de las bellas artes tradicionales a estas nuevas bellas artes, es la relación de unas y otras con la *técnica*. La arquitectura ha requerido siempre técnicas de construcción afines a las de la ingeniería. La técnica musical de la composición es la de una ciencia muy complicada; la de ejecución es técnica en el sentido de una destreza corporal, aunque ésta se halle al servicio de lo psíquico y estético. Escultores, pintores y literatos, hasta los poetas, tienen sus técnicas. Y sin embargo, ninguna de las bellas artes tra-

dicionales fue técnica en el sentido en que puede, y debe, hablarse de las nuevas bellas artes técnicas.

Estas primeras indicaciones bastan para hacer notorio que en estas nuevas bellas artes, hay que considerar cuatro cosas:

su índole *técnica,*

sus capacidades de expresión *artística, estética,*

su significación *social*

y, sobre todo, su significación *histórica,*

y todo ello bajo el punto de vista de la expresión de la idea del mundo.

Este punto de vista parecería imponer una elección de artes y obras como las que impuso al tratarse de la expresión artística de la idea medieval y la idea moderna del mundo. Y quizá tengan ustedes curiosidad por saber el arte o las artes, y la obra o las obras, elegidas por mí. Incluso puede que no duden de que el arte elegido tiene que ser el cine, aunque duden acerca del filme o los filmes elegibles y elegidos. Pero ¿y si lo expresivo de la idea contemporánea del mundo, no fuese ninguna obra determinada de ninguna arte determinada, sino las nuevas bellas artes técnicas en conjunto, o alguna de ellas, el cine si quieren, pero en conjunto?...

Procedamos, pues, a considerar las cuatro cosas enumeradas, bajo el punto de vista señalado.

La índole técnica de las nuevas bellas artes, radica en la intervención de artefactos técnicos para la fijación o reproducción del espectáculo original, y para la trasmisión de éste al espectador.

El espectáculo original es lo fotografiado, los escenarios y las escenas en el estudio cinematográfico o fuera de él, la palabra o la música grabada o radiada directamente.

Los artefactos que intervienen para la fijación o reproducción del espectáculo original, y la trasmisión de él al espectador, son las máquinas fotográficas y cinematográficas, los filmes y los aparatos de proyección de ellos, los aparatos grabadores de discos o cintas, éstos y los tocadiscos, los aparatos de emisión y de recepción de la radio.

El espectáculo presenciado por el espectador no es el original, sino el reproducido en la fotografía, el trasmitido y reproducido en la pantalla de cine o televisión, el tocadiscos, la grabadora o la radio.

En esto está la diferencia fundamental entre el teatro y el cine: en el teatro, el espectador presencia directamente el espectáculo original. La misma diferencia hay entre el concierto y el disco. La televisión y la radio pueden hacer ver y oír el espectáculo original, pero trasmitido. [¿Por qué no el cine?...] *

* Corchetes de J. Gaos (E.).

Los aparatos fotográficos, cinematográficos, radiofónicos, son ‹ nentemente *técnicos*, en el sentido dado a la técnica en la lec dedicada a ella: son aparatos eminentemente *científicos*, y de cie específicamente *física*.

El caso de la música de ondas es algo distinto, pero por más técr científico todavía: el espectáculo original mismo es producido poi aparato científico-técnico, como no lo es el concierto, ni el es táculo teatral, ni siquiera el original cinematográfico: el teatra producido *humanamente*; el cinematográfico, lo mismo, mientras se trate de escenarios y escenas como los de "ciencia-ficción", o a nos de ciencia o didáctica pura; aún considerando los instrume de concierto como tan científico-técnicos como el aparato pro tor de la música de ondas, la relación del instrumentista con el trumento y la del manejador del aparato de música de ondas este aparato, son radicalmente distintas: el instrumentista "toca" "arte" el instrumento; el otro "maneja científicamente" el apar

La técnica tiende a adueñarse hasta de la creación artística, la ha pasado secularmente por obra de la más espontánea, y misteri inspiración. (15/9/67)

Las bellas artes tradicionales son artes de la vista o del oído, no olfato, gusto ni tacto: sin duda, porque el mundo de estos senti es demasiado pobre para ser susceptible de elaboración artística.

Las nuevas bellas artes técnicas son artes de los mismos dos : tidos, sin duda por la misma razón; pero tienen con el tacto la r ción que veremos.

Los aparatos que son instrumentos de estas nuevas bellas artes aparatos de reproducción y trasmisión —vehículos— de espectác ópticos o acústicos, o las dos cosas. Las obras de las bellas artes dicionales son ellas mismas el espectáculo.

La representación teatral es el espectáculo. El cinematográfic la reproducción en la pantalla de la escena en el estudio.

En cuanto a las capacidades de expresión artística o estética, cede —lo que en otros casos, de los que el más ilustrativo es qu el de un vehículo tan característico de nuestro mundo como el au móvil de uso personal. Los primeros automóviles imitaban a antecedentes inmediatos, los coches de caballos. Quiere decirse ‹ empezó concibiéndose el automóvil como un coche de caballos caballos —"de sangre", sino "de fuerza". O que costó trabajo y ti po concebir el automóvil como un coche *sui generis*, que no te por qué imitar al de caballos, sino desarrollar su propia originalid sus propias capacidades. Así acabó teniendo la forma determin sólo por ellas, que es la suya a partir de la introducción de la "a dinámica".

Imitación semejante es un hecho mucho más general. Se da hasta en el orden de las ideas puras —o más relativamente tales. Los éxitos de la ciencia de la naturaleza movieron a imitar sus métodos a las ciencias de otros objetos, los humanos. En general, el éxito de métodos y conceptos adecuados a una región de objetos, por *autóctonos* de ella, mueve a trasportarlos a otras regiones de objetos, para las que resultan inadecuados, en vez de hacerse el esfuerzo de hallar los autóctonos de ellas.

Así, el cine ha imitado al teatro, ha venido siendo "teatro fotografiado", en alguna proporción hasta hoy mismo. Quiere decirse que ha costado trabajo y tiempo darse cuenta de sus propias capacidades de expresión artística, o estética, y empezar a desarrollarlas con la originalidad que tienen —proceso que parece distante aún de haber llegado a su auge irrebasable. Todavía con buena frecuencia se echa de menos una *fabulación* cinematográfica inspirada puramente por las capacidades *peculiares* de la técnica cinematográfica.

Lo mismo hay que decir de las demás nuevas bellas artes técnicas. Pondré ya sólo un par de ejemplos.

La radio hace oír la palabra aislada de su "circunstancia" normal, desde la de la boca, cara, cuerpo del emisor. El radiooyente dota a la aislada palabra oída de una circunstancia *imaginada*, en casos y en parte conforme a indicaciones de la palabra oída, como en la audición de novelas radiofónicas, donde esta circunstancia es doble: la que se imagina en torno de la palabra del locutor, y la que se imagina en torno de los personajes de la novela cuando el locutor les cede la palabra. [Esta imaginación se hace conforme a la constitución de la percepción.] * La palabra así aislada, primero, y, después, completada, difiere de la palabra normal lo bastante, para que quepa pensar en capacidades de expresión desconocidas de la palabra normal...

El otro ejemplo, la música de ondas: puede producir sonidos y composiciones de ellos literalmente "inauditos" —sin más límite que el de no resultar "inaudibles", teniendo presente que la agudeza perceptiva del oído es educable.

Las nuevas capacidades expresivas de los artefactos técnicos de las nuevas bellas artes, consistirían, en parte principal, en las modalidades peculiares que podrían dar a una operación esencial del arte, y por ello imperativo para todo arte, so pena de no ser propiamente arte. Aun cuando hay una teoría tan antigua del arte que se atribuye a Aristóteles, y según la cual el arte es una *imitación* de la naturaleza, en ninguna de las bellas artes clásicas es la imitación

* Corchetes de J. Gaos (E.).

una mera y exacta reproducción, un "calco" —porque no puede serlo: porque el artista, el hombre, no tiene capacidad, psicofísica, para una imitación tan "literal", ni siquiera con ayuda de los instrumentos de las bellas artes clásicas:

no hay pintor capaz de pintar un cuadro que sea imitación tal, aunque sólo fuese por la sencilla razón de que el cuadro tiene dos dimensiones, y la naturaleza tres: un cuadro que copiase "al pie de la letra" una mera superficie natural, no sería estimado como una obra de arte *bella,* sino a lo sumo de arte en otro sentido, digamos artesanal;

la inmensa mayor parte de las composiciones musicales no son reproducción de sonidos naturales algunos; la misma "música imitativa" dista de ser una imitación como la analizada;

pero tampoco la literatura, ni siquiera la teatral, ha sido ni es una reproducción literal —de lo único que podría reproducir literalmente: la palabra de la vida misma. Y ha venido a confirmarlo recientemente el empleo de la grabadora. De los *infames* para algunos, y *famosos* para todos, *Hijos de Sánchez,* se ha repetido que han inaugurado un nuevo género de literatura realista, quizá llamado a reemplazar a la novela: pues, si ello es así, es justo porque el autor practicó con el material de la mera reproducción bruta, por decirlo así, operaciones de *selección* y rearticulación o *composición* de la misma índole que las practicadas por los novelistas tradicionales con sus materiales vitales, operaciones de índole artística, esenciales a la bellas artes.

El contraste instructivo lo aporta la fotografía, puntualizando ahora más lo dicho ya de ella, al comienzo de la lección. Se piensa que, cuando no interviene el arte, es la fotografía una mera reproducción, mecánica, de la realidad. Lo de "mecánica" es más exacto que lo de "mera": la fotografía del más primerizo e inepto aficionado no es una mera reproducción de la realidad, por la sencilla razón de que ni siquiera la fotografía en colores es fotografía de tres dimensiones *reales;* pero es una reproducción "mecánica" en el sentido de que la máquina lo hace todo, es decir, hace todo menos lo que no puede hacer más que el fotógrafo artista, y falta justo en el caso supuesto: las operaciones de *selección* y *disposición* de lo fotografiado, que llegan a exhibirlo en la foto como no se lo percibía o se lo percibe en la realidad corriente.

Pues bien, piensen por un momento en las novísimas, inéditas, ricas selecciones y rearticulaciones, o composiciones y disposiciones, de la realidad, posibles a o con los artefactos técnicos puestos en mano y a la discreción, como del fotógrafo, del cineasta y del grabador, de los *artistas* de la radiofonía y la televisión, del *artista* que

debe superponerse, en la propia persona o en la ajena, al científico de la música de ondas. Para poner un último ejemplo, de referencia más especificada, y relacionada con algo tan esencial a la técnica y la tecnocracia como vimos eran la aceleración y el retardo: la cámara lenta o el *ralenti* y el desarrollo del film con aceleración anormal, dan capacidades de expresión artística literalmente nueva, original, creadora, de los procesos naturales o de procesos inventados: un cineasta podría ser el autor de los dos nuevos viajes del capitán Gulliver, a los países de los taquistas y los bradistas, como no podría serlo un literato ni tan genial como Swift: en vez de contarnos, como sólo podría hacer éste, podría hacernos presenciar la vida vertiginosa de los unos y la morosa de los otros, en las que los procesos normales de la vida humana llegarían a anularse, ya por una contracción, ya por una dilatación excesivas.

Dadas, pues, tales capacidades expresivas, parece éste ya el lugar de la pregunta: ¿cuáles son las obras maestras de las nuevas bellas artes que darían a nuestra idea del mundo una expresión equiparable a la dada a las ideas medieval y moderna por las obras maestras de las bellas artes tradicionales?

¿No serían las del cine, pues que éste tiene ya una historia artística que no tienen, ni de lejos, las demás nuevas bellas artes técnicas, ni siquiera la más antigua, antecedentes del propio cine, la fotografía?

Y no responderé negando la existencia de *filmes* en que pueda reconocerse tal expresión, sino afirmándola en filmes como *Tiempos Modernos* de Chaplin o *Una noche en la ópera* de los hermanos Marx. Y sin embargo, a mí me parece que aquí estamos ante un giro como aquellos ante los que estuvimos dos veces anteriores: el del reemplazo de la arquitectura por la pintura y la música en la expresión de la idea moderna del mundo, y el del reemplazo de las bellas artes tradicionales por las nuevas bellas artes técnicas en la expresión de nuestra idea del mundo; el giro de esta vez sería el del reemplazo de las *obras* maestras de las artes por las *artes* mismas en bloque, o como géneros, en la expresión de nuestra idea del mundo. Quiero decir que nuestra idea del mundo se expresaría, más y mejor que en ninguna *obra* maestra del cine, en el *cine* mismo como arte característico de nuestro mundo, tal cual no lo han sido o fueron ni la pintura y la música del moderno, ni la arquitectura del medieval: poesía y arquitectura son de todos los mundos humanos, y la *autonomía* de la pintura y la música supuso justo su preexistencia.

Es lo que me parece, también, que confirmará la significación social del cine —y de las otras bellas artes técnicas—, si pasamos ya a ella.

Esta significación social, de las nuevas bellas artes técnicas, ante todo en su *difusión* social y en las consecuencias o repercu nes de ella.

La difusión social de las bellas artes, en general, las tradicic les, pues, y las nuevas, es función de su índole de *espectáculo*, ciada estrecha, y hasta esencialmente, con la *fiesta*. El teatro, ejemplo excelente, ya en el originario del occidental, el griego, espectáculo festival público, colectivo, incluso oficial, litúrgico. P no ha sido siempre así, ni del teatro mismo, ni de las demás llas artes. De los tres grandes teatros modernos, el español, el glés y el francés de los respectivos siglos de oro o épocas clási los dos primeros fueron espectáculos populares, pero no se pu decir lo mismo de la tragedia francesa, espectáculo esencialme cortesano por todo, desde el género literario hasta la representac y sus circunstancias. Ha habido siempre una poesía popular, t bién en el sentido de ser recitada al pueblo; pero a éste le ha s inasequible la poesía culta. Si la arquitectura ha sido siempre pectáculo público, los palacios reales estuvieron cerrados al pue hasta que se los abrieron las revoluciones. Los cuadros de los gr des maestros no han sido ni son visibles para el gran público s en los museos públicos. Los conciertos de música de cámara cedieron a los dados en las salas de conciertos accesibles a todo capaz de pagar una localidad. En la actualidad hay un curioso c traste entre el esoterismo de la literatura "de vanguardia" y la fusión del "libro de bolsillo", y de toda literatura por medio él. Sin embargo, y en conjunto, parece que las nuevas bellas ar técnicas han logrado una difusión social no lograda por arte alg en mundos de tiempos anteriores —como no sea por las artes p tas al servicio de las religiones. Por ejemplo, aún en los luga y tiempos de máxima popularidad del teatro, la posibilidad de a tir cada día de la semana a una representación teatral nueva, sido y es muy inferior a la de ver cada día de la semana un fil distinto. Y ahora que, después de la radio, la televisión, como médico de antaño, pero ya no el de hogaño, visita a domicilio Espectáculos, pues, a domicilio —y a diario, y a todas horas, diur y nocturnas...

La consecuencia o repercusión más patente y más importante la vez, es la que puede llamarse *educativa*, con el sentido más neroso posible. No sólo, pues, el estimar los nuevos espectácul cinemáticos, radiofónicos, etc., como medios, accidentales o int cionales, de educación intelectual o moral —o de deformación telectual e inmoralidad; sino como medios de la educación prop mente estética, aneja a ellos por la esencia misma y propia de

espectáculos artísticos, como de las obras de arte en general, y del goce de ellos. Pero aquí es donde empieza su significación social más profunda.

Empecemos, efectivamente, por el cabo de un caso relativamente superficial, para acabar, sin intermedios imposibles y en definitiva superfluos, por el cabo de lo más profundo de todos los casos.

La enseñanza por televisión: se tomará audiovisualmente el curso del profesor, y, de cuantos puedan económicamente verlo y oírlo por televisión, lo verán y oirán efectivamente cuantos lo quieran: qué progreso —pero, por desgracia, limitado a enseñanzas "tomables" por y para la televisión: cursos de conferencias...; pero la enseñanza por excelencia, la adoptada por un verdadero maestro a cada verdadero discípulo, en cada momento del proceso intelectual de éste —requeriría, no sólo una televisión de ida y vuelta entre el maestro y el discípulo como las alternativas de una conversación, sino una comunicación entre los dos equivalente a la de su convivencia directamente personal en la intimidad, digamos, de un seminario...

Este caso habrá ilustrado en forma suficientemente instructiva cómo las nuevas técnicas reforman —en casos, puede decirse deforman las viejas situaciones vitales —el viejo mundo— con su idea del mundo: tecnificación, vehiculación, mecanización creciente, a expensas de la convivencia y la vida personales, libres, imprevisibles...

Verifiquémoslo, saltando al otro cabo anunciado.

Se trata, ya, de la nueva índole de los nuevos espectáculos *como espectáculos* —y *fiestas*.

Comencemos por la comparación, *con* el espectáculo teatral, el más afín al cinematográfico, *de* este espectáculo.

Se inicia el teatral en una sala iluminada por la iluminación de la escena; el cinematográfico en una sala iluminada por la luz de la pantalla: la primera sala resulta luminosa por comparación con la tenebrosidad de la segunda —ahora bien, tradicional y esencialmente, los espectáculos festivales se han asociado a la libre luminosidad del día y a su jovialidad —excepto los orgiásticos, nocturnos, como se han asociado, no menos tradicional y esencialmente, a la noche, o a la nocturnidad, las fechorías de toda especie...

El espectáculo teatral consiste en una representación por actores de carne y hueso, que por mucho que hayan ensayado y dominen los respectivos papeles, los recrean humanamente cada vez, con los riesgos esenciales a toda recreación humana, motivo central de la coparticipación, de la comunión, que se establece entre los actores y la colectividad de los espectadores, que puede reaccionar con aplausos o silbidos, o pateos, a los que pueden reaccionar a su vez los actores. El espectáculo cinematográfico consiste en una reproduc-

ción, fijada material y definitivamente, de la representación por los actores de carne y hueso, ya sin recreación humana, ni sus riesgos, pues; sin participación o comunión entre los actores y la colectividad de los espectadores, que por lo mismo es mucho menos colectividad, y que si reacciona con aplausos, cuando en todo o en parte es de espectadores ingenuos, esto es, no lo sofisticados que es menester para percatarse bien de la situación, no puede promover con ellos reacción alguna de los actores. No he dicho que reacciona también con protestas, porque éstas no se dirigen tanto al filme mismo, como los aplausos, cuanto a las demoras, interrupciones y deficiencias de la proyección —los únicos riesgos, mecánicos, de este espectáculo.

Se trata, en suma, de dos espectáculos sumamente, quizá esencialmente, diversos, humana y circunstancialmente; en definitiva, sólo humanamente por cuanto las circunstancias están determinadas por los hombres mismos. El significado expresivo del uno y el otro no pueden menos, pues, de ser tan diversos. No se trata de lo expresado por la obra teatral o por el filme, sino de lo expresado por el espectáculo, por el presenciar la obra teatral o el filme: no de lo expresado por la obra o el filme, sino por el hecho de que seres humanos presencien la una o el otro: gocen —aunque sea padeciendo, a la manera que en la tragedia o en el filme de horror— presenciando, ya una representación *viva*, ya una reproducción —*maquinal, mecánica*... Lo uno y lo otro ¿pueden ser expresión del mismo mundo humano, y de una misma idea del mundo?

Pero antes de responder, echemos un vistazo a las otras artes nuevas. De la televisión habría que decir lo mismo que del cine, con la diferencia entre el espectáculo público y el doméstico, diferencia importante... La radio, el disco, la grabadora, son técnicas al servicio del oído, del sonido, por lo que, cuando no lo son del arte de la música, lo son de las artes de la palabra —y aquí necesitamos pasar al último de los puntos del plan inicial: la significación histórica de todas las nuevas artes.

Estamos tan acostumbrados históricamente ya a la palabra escrita, a la impresa, y a la forma de ésta que es el libro, que las tres nos parecen naturales, tan naturales como la palabra oral, con la que emparejamos la escrita, diciendo "la palabra oral y la palabra escrita", como si fuesen las dos especies del género "palabra" —hasta el punto de que imaginar un mundo sin ellas nos cuesta el trabajo de imaginar un mundo de imposible —incultura. Y sin embargo, la verdad es, la verdad histórica, que el libro impreso no tiene más de 500 años de existencia, y la palabra escrita unos 5 000, que sin duda son, si no nada, poca cosa, comparados con la edad

de la oral, que debe remontarse a los orígenes mismos del hombre... Porque la palabra oral es la única verdaderamente *natural* al hombre, hasta el punto de *definirlo*, no sólo como *homo loquax*, sino incluso como animal racional, pues razón quiere decir también palabra, como en el refrán "obras son amores y no buenas razones", es decir, buenas palabras solamente, y el animal racional es únicamente el que *habla*. En cambio, la palabra escrita no es más que un medio de *fijación* o *reproducción*, *conservación* y *trasmisión* de la palabra oral, o del pensamiento que se encarna en la llamada "palabra interior", y que en todo caso puede expresarse con la oral —porque ésta tiene la fugacidad proverbial del "las palabras se las lleva el viento", y un alcance *natural* limitado por el de la perceptibilidad auditiva de la voz humana.

La imprenta fue, a su vez, un medio de reemplazar la palabra escrita *a mano* por una palabra escrita *a máquina*, la máquina de impresión, antecedentes de la actual máquina de escribir —y de la *maquinaria técnica* de las impresiones actuales: con todas las ventajas de *eficiencia* sobre la escritura a mano que vimos daban los artefactos de la técnica en general...

Por lo tanto, el día de la invención de medios de fijación o reproducción, conservación y trasmisión de la palabra oral *más eficientes* que la imprenta, incluso la actual, no puede menos de ser el día del reemplazo de la imprenta y el libro impreso por tales medios —ahora bien, ese día es ya el día de hoy: hoy se está en el trance histórico de la fijación o reproducción, conservación y trasmisión directa de la palabra oral como tal, sin [inter]*mediación alguna de palabra escrita, y de formas de fijación o reproducción, conservación y trasmisión de ésta tan distintas del libro como el microfilme.

Por lo tanto, aún, un mundo sin libros, sin imprenta, sin escritura, si no en absoluto, por lo menos en amplios sectores de aquellos en que subsisten todavía, está ahí, detrás de la puerta, de la puerta del mañana, por decirlo así. Un mundo en que no se lea, ni por tanto se necesite saber leer ni escribir, o ser alfabeto, para ser culto; sino que basta saber oír y hablar —a los aparatos registradores, trasmisores y reproductores de la palabra oral. Un mundo, pues, sin escritores y sin lectores, sino de locutores y auditores. Un mundo en que, en vez de llevar en el bolsillo un libro, se llevará un aparatito, al que bastará hacerle una minúscula maniobra para que recite un libro. Hasta hay, de utilizar el *tacto* como intermediario en la audición artificial de los sordos, un conato cibernético que bien puede acabar en procedimiento para utilizarlo en la audi-

* Corchetes de J. Gaos (E.).

ción de las personas de oído normal. Y ¿por qué no utilizarlo medio de comunicación, de información, directa, en el senti prescindir de los otros sentidos, no en el de prescindir de los pensables artefactos intermediarios, entre tactantes o contact tactados y contactados?... ¿No será profético nuestro vulgar "entrar en contacto" dos o más personas, para decir que enti una relación que no es por medio del tacto —todavía?...

En suma, que la palabra, y las artes útiles y bellas de ella, en trance histórico de una revolución —más, de las que vier ciendo, no la política, sino la técnica. Hasta el punto de hace sar que los escritores, y los demás artistas, afanosos de renov bellas artes tradicionales, por las innovaciones escabrosas de l sía hermética, la nueva novela antinovela y el nuevo teatro de nado y antiteatro, el arte abstracto y el pop-arte, etc., quizá rían, la originalidad que les obsede, más y mejor por la vía de las bellas artes tradicionales por las nuevas bellas artes técnic plorando y explotando las capacidades de expresión estética q ñalé antes.

Y como la palabra es "la expresión del pensamiento", y no sentido de un aditamento extrínseco al pensamiento, del qu podría prescindir, sino en el de una encarnación o incorpo esencial, sin la cual no existiría el pensamiento mismo, por posible pensar sin palabra, siquiera inferior, o absolutamente innovaciones *en la expresión* de él no podrán dejar de afectarl o menos, de resultar innovaciones *en él mismo:*

¿se pensará realmente igual escribiendo a máquina que a igual que escribiendo, dictando?...

¿es que pensaban igual los locuaces griegos, dialogando jardines de Academo o en los paseos del Liceo, al aire libre clima donde puede abrirse la boca..., que los cogitabundos nos, meditando en la solitaria intimidad de una recámara bie nida contra un clima donde no puede abrirse la boca sin hiele el aliento?, ¿es que el pensamiento antiguo y el moder deben diferencias de forma y de fondo a lo oral y dialogística o coloquial del primero y lo interior, escrito y monológico o quial del segundo?...

¿Será posible, pues, que todas las novedades artísticas, ur logradas, otras en potencia próxima de logro, por obra de l nica, no sean expresión de un mundo nuevo, con una nueva del mundo?

Volvamos al punto en que nos preguntamos si el gozar p ciando la representación viva del teatro y la maquinal, mecánic cine, podrían ser expresión del mismo mundo humano, y d

misma idea del mundo, pero antes de responder, les propuse echar un vistazo a las otras artes nuevas, y él nos hizo pasar al punto de la significación histórica de todas las nuevas artes. Ahora estamos debidamente pertrechados para intentar la aplazada respuesta. (16/9/67)

Lo nuevo de las nuevas bellas artes técnicas es precisamente lo característico o específico de ellas: el ser *técnicas*. Ya hemos visto por qué lo son. Ahora tenemos que ver lo que significa el que lo sean.

Cuando no se disponía de los aparatos de reproducción y trasmisión que son los instrumentos de las nuevas bellas artes, no se podía reproducir a voluntad el espectáculo —teatral, pero tampoco el musical la obra de arte plástica; la única que se tenía a mano era la obra literaria, en el libro, si se sabía leer.

Desde que se dispone de los aparatos de las nuevas bellas artes, se puede reproducir el espectáculo que sea, a voluntad, ya de un empresario, ya del espectador particular. Ya no se tiene a mano, solamente los libros, sino los discos, la radio, la televisión.

Cierto que en estos dos últimos casos está la voluntad del espectador particular limitada por los programas o la voluntad de los empresarios; pero también que éstos pueden reproducir y trasmitir a voluntad los espectáculos sin contar ya con los actores de éstos, como no puede hacerlo el teatral.

Esto es lo significativo decisivamente: no sólo la índole de los espectáculos ya analizada, sino la posibilidad de disponer voluntariamente de ellos, el tenerlos a mano, expresión que encierra toda la significación que voy a abrirles.

Por lo que las nuevas bellas artes tienen de técnicas, son parte de la tecnificación y tecnocracia de nuestro mundo; y su sentido es, pues, parte del sentido de esta tecnificación y tecnocracia.

La técnica es cosa de aparatos, de máquinas, de mecánica —obra del *homo faber*, cuyos órganos especiales son el corporal de la *mano* que *maneja* las máquinas, los aparatos, y el psíquico de llamada precisamente *inteligencia técnica*, la que dirige la mano al servirse de ella.

La mano es el órgano por excelencia del sentido del tacto. La técnica es, en un último fondo, obra del tacto. La inteligencia técnica es la del tacto. No ya un espíritu puro, sin cuerpo, sino un espíritu encarnando en un cuerpo manco; sin manos, no por accidente, sino por esencia, no podría desarrollar una técnica en el sentido de la nuestra.

La técnica, la mano, el tacto, la inteligencia técnica, el *homo faber*, están en una relación esencial con la voluntad de poder, de

dominación, sobre la materia y, por medio de ésta, sobre la vida, hasta la humana menos material.

Este es un complejo —histórico: el complejo del hombre moderno— contemporáneo: no porque no haya existido en la Antigüedad, incluso desde que existe el hombre; sino porque el hombre moderno-contemporáneo viene desarrollándolo por encima de, incluso a costa de, otras posibilidades de la naturaleza humana. Llamemos a este complejo el complejo háptico, esto es, del tacto.

Las otras posibilidades de la naturaleza humana, no solo la más importante histórica y humanamente, sino la más interesante para nosotros, en este momento final de nuestro curso, es la siguiente.

Al tacto se opone cardinalmente la vista, como a un sentido de la percepción por contacto un sentido de la percepción a distancia. Para percibir su objeto, el tacto necesita tocarlo, cogerlo, manipularlo, poseerlo. La vista no puede percibir el suyo más que contemplándolo, frente a ella, independientemente de ella.

La inteligencia de la vista es, por ende, la inteligencia especulativa, la de las ideas. Idea quiere decir etimológicamente simple cosa vista, objeto visual, visión. Es nombre griego de la misma familia que el verbo latino *videre*, origen del nuestro *ver*.

La vista, la contemplación, la inteligencia especulativa, las ideas, o requieren la renuncia a la voluntad de poder, de dominación, o no necesitan de ésta, o no pueden ser sometidas por ésta a su servicio, sino por mediación de la inteligencia técnica, el tacto, la mano.

Este otro complejo, también histórico, es el del hombre antiguo y medieval, de quienes el *biós teoretikós* o la *vita contemplativa* fueron peculiares, como ya no lo son del hombre moderno y contemporáneo.

Llamemos a este complejo el complejo *eidético*, de *eidos*, sinónimo de *idea*.

De este complejo es oriunda la *idea del mundo*. La historia de esta idea es, pues, parte de la historia del reemplazo del complejo eidético por el háptico; lo que quiere decir esta sorprendente conclusión de nuestro curso de Historia de la idea del mundo: la historia de la idea del mundo es la de la progresiva e inminente extinción de esta idea: del reemplazo de un mundo con una *idea* del mundo por un mundo sin *idea* del mundo...

Porque este nuestro mundo es el mundo para el que proclamó Marx que ya no había que seguir contemplándolo, especulándolo como hacían los filósofos, que andan hoy realmente muy de capa caída, sino que había que hacerlo otro, como se esfuerzan por hacerlo los revolucionarios y los técnicos, que son los auténticos señores de nuestro mundo. (17/9/67)

BIBLIOGRAFÍA

ABBOTT, L. D., ed., *Masterworks of Economics*. Doubleday. Nueva York, 1946.

A Kierkegaard Anthology. Ed. R. Bretall. Modern Library. Nueva York, 1946.

ALBEE.

ARISTÓTELES.

AYER, A. J., ed., *Logical Positivism*. The Free Press. Glencoe. Illinois, 1959.

BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant*. Skira. Ginebra, 1946.

COMTE, A., *Discours sur l'esprit positif*. Schleicher. París, 1909.

DARWIN, Ch., *The Origin of Species* [...] and *The Descent of Man* [...] Modern Library. Nueva York. s. f.

DESTOUCHES, J. L., *La Mécanique Ondulatoire*. (Que sais-je?) 5ª ed., París, 1964.

DOSTOIEVSKI., *Crime et Châtiment*. Tr. P. Pascal. Classiques Garnier. Paris, 1961.

DUNN, L. C. y DOBZHANSKY, Th. *Herencia, Raza y Sociedad*. Tr. de E. Beltrán. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica). México, 1949.

EDWARDS, P. y PAP, A., *A Modern Introduction to Philosophy*. The Free Press. Glencoe. Illinois. 3, 1959.

ENGELS, F. *Anti-Dühring*. Tr. de W. Roces. Frente Cultural. México, s.f.

ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*. Tr. anónima. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, s.f.

FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Akademie-Verlag. Berlin. 1956.

FREUD, S. *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer Bücherei. Francfort del Meno y Hamburgo. 1966.

FREUD, S. *A General Introduction to Psychoanalysis*. Tr. de J. Riviere. Washington Square Press. Nueva York. 1966.

FREUD, S. *The Origin and Development of Psychoanalysis*. En Van Teilaar, ed. *An Outline of Psychoanalysis*. Modern Library. Nueva York. 1925.

GAMOW, G. *The Creation of the Universe*. Revised ed. Bantham. Nueva York, 1965.

GARDNER, M., ed. *Great Essays in Science*. Pocket Library. Nueva York. 1957.

GUÉNOT, Cl. Teilhard de Chardin. Ecrivains de Toujours. Éditions du Seuil. Paris. 1963.

HALL, A. R. y HALL, M. B. *A Brief History of Science*. Signet. Nueva York. 1964.

HOYLE, F. *Fronteras de la Astronomía*. Tr. de L. K. de Cardozo, y L.

Rivera Terrazas. (Problemas Científicos y Filosóficos). Universidad Nacional Autónoma de México. 1960.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica.* Tr. de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica. México. 1949.

IBSEN.

KAFKA, F. *Der Prozers.* Fischer Bücherei. 676. Francfort del Meno. 1966.

KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft.* Ed. por K. Vorländer. (Philosophische Bibliothek-Meiner). Leipzig. Reimpresión de 1944 de la 1ª ed. de 1929.

KIERKEGAARD, Sören. *Der Einzelne und Sein Goft.* Ed. W. Rest. Herder-Bücherei. 105. Friburgo. 1961.

KNEDLER, J. W., ed. *Masterworks of Science.* Doubleday, Nueva York. 1947.

LAMENNAIS, F.

LENIN, V. I. *El Estado y la Revolución.* Tr. anónima. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú. 1946.

LENIN, V. I. *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* En Lenin, V. *I. Marx y el Marxismo.* Tr. W. Roces. (Serie Popular de Clásicos del Socialismo). Ediciones Europa-América. Barcelona. s.f.

MARX, K. *Des Historische Materialismus. Die Frühschriften.* Ed. por S. Landeshut y J. P. Mayer. Kröner. Leipzig. 1952. Tomo 2º

MARX, K. *Le Capital.* Tr. J. Roy. Costes. Paris. I. 1949.

MOULTON, F. R. y SCHIFFERES, J. J., eds. *The Autobiography of Science.* Doubleday. Nueva York. 1946.

NEWMANN, J. H.

NIETZSCHE, F. *Werke.* Herausgegeben von A. Baeumler. Kröner. Leipzig. 1930. Tomos 5 y 6.

POINCARE, H. *La Ciencia y la Hipótesis.* Tr. de A. B. Besio y J. Banfi. (Colección Austral). Buenos Aires-México. 2. 1945.

PROUDHON, P. J. *Philosophie de la Misère.* MARX, K. *Misère de la Philosophie.* (10/18). Paris. 1964.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Worstellung.* Sämtliche Werke. B. I. Cotta-Insel. Stuttgart y Francfort del Meno. 1960.

TAINE, H. *Philosophie de l'art.* Hachette. Paris. 1934. Tomo 2.
ris. 1881.

TAINE, H. *Philosophie de l'art.* Tomo 2, Hachette. Paris. 1934.

WHITROW, G. J. *La Estructura del Universo.* Tr. de A. Ramos-Oliveira revisada por M. Sandoval Vallarta y C. Graef Fernández. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica. 61). México. 1952.

WIENER, N., *Dios y Golem S. A.* Tr. de J. Alejo. (Colección Mínima, 5), Siglo XXI. México. 1967.

WIENER, N., *Cybernétique et Société.* Tr. de P. Y. Mistoulon. (10/18). 56. Paris. 1962.

ZOLA, E. *La Bête Humaine.* Le Livre de Poche. Paris. 1963.

ZOLA, E., *Pages Choises.* Por P. Cogny. (Classiques Illustrés Vanbourdolles). Hachette. Paris. 1955.

ÍNDICE

Nota sobre esta edición por Andrés Lira VII

Primera Parte

DE LA IDEA MEDIEVAL A LA MODERNA

1. Presentación del curso 3
2. La idea medieval del mundo según la Catedral de Chartres 15
   Razones estéticas, 24; Los cristianos, los infieles y los hombres todos. Itinerarios histórico e individual en el estatismo plástico, 30; Lo trascendente en lo inmanente. La obra en sus sujetos autores, 31
3. La idea medieval del mundo según la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino 36
4. La idea medieval del mundo según la *Divina Comedia* . 50
5. De la idea medieval del mundo a la moderna 67
6. La Reforma. Lutero 80
7. La Contrarreforma. Cano y San Ignacio 98
8. La idea de la Tierra y los viajes 129
9. La ciencia moderna. Heliocentrismo e infinitismo. Copérnico y Bruno 142
10. La ciencia moderna. El mecanicismo fenoménico. Galileo y Newton 158
11. La ciencia moderna. El mecanicismo metafenoménico. Huygens y Dalton 175
12. La filosofía de la ciencia moderna 190
13. La *Crítica de la razón pura* (I) 203
14. Los nuevos mundos humanos 216
15. El Nuevo Mundo. El Derecho de Gentes y las utopías . 229
16. El Estado absolutista: Maquiavelo y Hobbes 244
17. El Estado liberal: Locke y Voltaire 262
18. Los estados y sus leyes: Montesquieu y Rousseau . . . 276

19. Las ideas morales en el teatro de Molière 293
20. La idea del amor en el teatro de Molière 312
21. La historia y la religión (Bossuet y Condorcet) 328
22. La razón y la realidad en la filosofía: la *Crítica de la razón pura* (II) 344
23. La razón y la realidad en la filosofía: el idealismo de la *Razón práctica*: Kant y Fichte 359
24. La razón y la realidad en la filosofía: el idealismo objetivo: Hegel (el historicismo) 375
25. La razón y la realidad en la literatura. El *Quijote* . . . 388
26. La razón y la realidad en la literatura —el *Fausto*— y el arte 404

Segunda Parte

LA IDEA CONTEMPORÁNEA Y NUESTRA

1. De la idea moderna del mundo a la contemporánea y nuestra 421
2. La evolución infrahumana 436
3. La evolución humana y sobrehumana 455
4. El voluntarismo 473
5. El psicoanálisis 490
6. El marxismo y la filosofía 507
7. El materialismo histórico y el dialéctico 525
8. La economía y el socialismo 546
9. El comunismo y la Revolución 564
10. Espacios y cosmos 582
11. Corpúsculos y ondas 602
12. El positivismo 618
13. Tecnocracia y cibernética 636
14. Moral y teatro 657
15. El catolicismo 677
16. El existencialismo 695
17. La expresión de la idea contemporánea del mundo por las bellas artes tradicionales 714
18. La expresión de la idea contemporánea del mundo por las nuevas bellas artes técnicas 731

Este libro se acabó de imprimir el día 17 de octubre de 1973 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911, México 12, D. F. Se tiraron 3 000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Electra de 14, 10:11, 9:10 y 8:9 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Andrés Lira.*

N.º 2418

JOSÉ GAOS
HISTORIA DE NUESTRA IDEA DEL MUNDO

José Gaos nació en Gijón, España, en 1900. Se licenció en 1923 y se doctoró en 1928 en folosofía, en la Universidad de Madrid, de la que fue Rector a partir de 1936, después de haber enseñado en el Instituto de León y en la Universidad de Zaragoza. Llegó a México a finales de 1938, y se incorporó, a principios de 1939, a La Casa de España en México, que después sería El Colegio de México. Pese a todos los accidentes de la guerra civil española, que lo obligó a "trasterrarse" —como él decía— a México, nunca interrumpió sus labores de docencia e investigación. Su experiencia de trasterrado fue un estímulo más para ahondar en la historia del hombre. El medio hispanoamericano fue para él un fértil campo en el que se podían descubrir nuevas dimensiones del pensamiento y la filosofía. A pocos hombres debe tanto la cultura hispanoamericana como a José Gaos, pues poseía una cultura universal con la que podía captar lo propio y característico de cada pueblo; y en verdad que supo destacar lo hispanoamericano creando una escuela de historiadores de las ideas que ha hecho aportaciones sustanciales al estudio de la cultura.

La *Historia de nuestra idea del mundo*, el último gran curso que impartió José Gaos poco antes de su muerte —ocurrida en la ciudad de México en 1969—, es muestra de un saber universal, cada día más raro entre los intelectuales del mundo contemporáneo y nuestro. Pocos hombres pueden ahondar en el tiempo para traer hasta nosotros, como lo ha hecho Gaos, desde la Edad Media, testimonios arquitectónicos, filosóficos, científicos, literarios, estéticos, y mostrar la transformación de la idea del mundo, y con ella la idea del hombre.

0111

PORTADA: SIGNUM, S.A.